Ulrich Weiss und seine Kritik an der Erkenntnislehre der Scholastik

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt von

Wilhelm Bartmann

aus Dortmund.

1940

Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Würzburg..

Berichterstatter: Prof. Dr. Hans Meyer.

Examen rigorosum: 3. II. 1939.

Meiner lieben Marga

in Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543516_0108

Inhaltsverzeichnis.

Seite:

Literaturangabe.

Einleitung: Die Philosophie an den deutschen Hochschulen um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts 1
Die Benediktiner und die neuere Philosophie 8
Ulrich Weiss, sein Leben und sein Schaffen 13

Erster Teil: *Die geistigen Erkenntnispotenzen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.*

1. Kapitel: Die Erkenntnispotenzen im Allgemeinen und ihre Eigenschaften 17
2. Kapitel: Der mögliche Verstand (Begriff u. Funktion) 38
3. Kapitel: Der tätige Verstand 53

Zweiter (kritischer Teil: *Kritik des Benediktiners Ulrich Weiss an der thomistischen Lehre vom intellectus agens und patiens*

1. Kapitel: Grundzüge seiner Erkenntnislehre.
   1. Ursprung der Erkenntnis 72
   2. Die Natur der Ideen 77
   3. Die allgemeinen Ideen 87
   4. Die Idee der Kausalität 94
2. Kapitel: Die Lösung des Erkenntnisproblems durch Weiss.
   1. Das Werden der sinnlichen Erkenntnisbilder . . 102
   2. Das Werden der geistigen Erkenntnis . . . 110

Dritter Teil: *Objekt der abstraktiven Erkenntnis.*

1. Kapitel: Die Erkenntnis der Wesenheit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin 133
2. Kapitel: Kritik an der aristotelisch-thomistischen Lehre Lehre von der Wesenheit 146
   1. Die Zusammensetzung aus Materie und Form trägt metaphysischen Charakter 146
   2. Die forma substantialis 150
   3. Eductio formarum ex potentia materiae . . . 152
   4. Die Erkenntnis der Wesenheit 157
   5. Wesenheit und Existenz 162

Seite:

Vierter Teil: *Der Substanzbegriff.*

1. Kapitel: Der thomistische Substanzbegriff.
   1. Unterscheidung von Substanz und Wesenheit bei Thomas von Aquin 165
   2. Substanz, Arten und Merkmale 167
2. Kapitel: Die Umbildung des Substanzbegriffes bei Ulrich Weiss 170
   1. Die Substanz ist — wir wissen nicht was . . 170
   2. Die Substanz, ein ens perdurabile et modificabile 173
   3. Verhältnis von Substanz und Akzidenz . . . 178

Fünfter Teil: *Die Lehre von den Relationen.*

1. Kapitel: Begriff und Definition der Relation im Lichte der Scholastik 181
2. Kapitel: Kritik an der scholastischen Relationslehre . 185
   1. Die Relation ist nicht in den Dingen, sie ist kein Akzidenz 185
   2. Die Relation ist in ihrem ganzen Sein abhängig vom Verstande 187
   3. Die transzendentalen Relationen 196
   4. Die Quellen der Relationen 199

Schlußwort und Zusammenfassung 205

Literatur-Verzeichnis.

André Hans, Urbild und Ursache in der Biologie. München und Berlin 1931.

Allgemeine deutsche Biographie, 56. Bd. 1875—1912.

Baader Clemens, Aloys Lexikon verstorbener bayerischer Schriftsteller des 18. und 19. Jahrhunderts. Augsburg und Leipzig 1824.

Bacon Fr., von Verulam Novum Organum. Würzburgensis 1779.

Bäumker Clemens, Witelo; ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. In „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Bd. III, 2. Münster 1908.

— Über die Lockesche Lehre von den primären und den sekundären Qualitäten. Fulda 1908.

Behn S., Über Phänomenologie und Abstraktion. Philosophisches Jahrbuch 1925.

Bessmer, Rosmini und Rosmianismus. In „Stimmen aus Maria Laach".

Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert. Leipzig 1854—1881.

Blanche F. A., Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de s. Thomas d'Aquin. Revue des sciences phil. et theol. 10. Jahrg. 1921.

Brentano Fr., Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867.

Buchberger Michael, Lexikon für Theologie und Kirche. I. Bd. I. Bd.

Buhle, Geschichte der Philosophie.

Cassirer Ernst, Die Philosophie der Aufklärung 1932.

Castelein, Psychologie. nouvelle éd. 1904.

Del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae. Friburgi Helvetiorum 1911.

Dilthey Wilhelm, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihren Zusammenhängen im 17. Jahrhundert. In „Archiv für Geschichte der Philosophie". VII. Bd. 1894.

Einstein Albert, Aether und Relativitätstheorie. Berlin 1920.

Endres Joseph, Das philosophische Studium zu Salzburg am Vorabend der Aufklärungsperiode. In „Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland". 121. Bd. München 1898.

— Frobenius Forster, Fürstabt von St. Emmeran. Ein Beitrag zur Literatur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts. Freiburg 1900.
— Korrespodenz der Mauriner mit den Emmeranern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts. Stuttgart und Wien 1899.
Eschweiler K., Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. In „Spanische Forschungen der Görresgesellschaft". 1. Bd.
Ferré, Saint Thomas d'Aquin et l'idéologie. Revue des sciences éclesiastique. Amiens 1876.
Falkenberg Richard, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1905 5. Aufl.
Freudental, Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet. Leipzig 1887.
Geßner Jakob, Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes. Philosophisches Jahrbuch 1932.
Geyser J., Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster 1915.
— Über Begriffe und Wesensschau. Philosophisches Jahrbuch 1926.
— Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2 Bde. Münster 1920.
— Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik.
Glossner M., Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. In „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie". 1. Bd.
Grabmann M., Geschichte der scholastischen Methode. 2 Bde. Freiburg 1909—1911.
— Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik. Philosophisches Jahrbuch 1910.
— Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus ab Aquasparia. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. Wien 1906.
— Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. München 1926.
Habbel J., Die Analogie zwischen Gott und Welt, nach Thomas von Aquin. Berlin 1928.
Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1897.
Hertling von G., J. Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg 1892.
— Die Grenzen des mechanischen Naturerkennens. 1927.
Hessen J., Die Weltanschauung des hl. Thomas von Aquin. Stuttgart 1926.

Heyse Hans, Idee und Existenz. Hamburg 1935.
Honecker, Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des hl. Thomas. Philosophisches Jahrbuch 1935.
Horten M., Ist die Philosophie des hl. Thomas in ihren Grundlagen verfehlt? Philosophisches Jahrbuch 1926.
Horvarth O.P. Alexander, Metaphysik der Relationen. Graz 1914.
Hufnagel A., Intuition und Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Münster 1932.
Hurter, Nomenclator.
Imle-Kaup, Gott und Geist. Werl 1934.
Kantstudien, 1906.
Kaufmann N., Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Philosophisches Jahrbuch 1889.
Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. 2 Bde. Innsbruck 1878.
— Beilagen zu den Werken über Theologie und Philosophie der Vorzeit. 3. Heft I, vom intellectus agens und den angeborenen Ideen. Münster 1875.
Krakowski, Les sources médiévales de la philosophie de Locke. Paris 1915.
Lechner M., Die Erkentnislehre des Fr. Suarez. Philosophisches Jahrbuch 1912.
Lehmen Alfons, Lehrbuch der Philosophie. 5. u. 6. Aufl. 3 Bde. Freiburg 1923.
Liberatore-E. Franz, Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin. Mainz 1861.
Lindner August, Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktinerordens im heutigen Königreiche Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart. 2 Bde. Regensburg 1880.
Locke John, Works. 9 vols. London 1853.
— Essay upon the human understanding ed. Fraser. Oxford 1894. 2 vols. (mit Anmerkungen).
— Über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Kirschmann. In der philosophischen Bibliothek bei Meiner. Leipzig.
— Über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Th. Schultze. Leipzig Reklam.
Lorenz Ferdinand, Das Geistesleben in Bayern um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. In „Forschungen zur Geschichte Bayerns". München und Berlin 13. Bd. 1905.
Manser P. Gallus, Das Wesen des Thomismus. Freiburg 1935.
— Die analoge Gotteserkenntnis. Divus Thomas 1929.
Malebranche, Recherches de la vérité.
Mandeville Bernard, Fable of the bees. Oxford 1924 Edition Kaye.
Mattiesen, Philosophische Kritik bei Hume und Berkeley. Diss. Leipzig 1898.

Mayr Coelestin, Philosophia.
Meier Matthäus, Locke und die Lehre von den eingeborenen Ideen. Philosophisches Jahrbuch 1919.
Meusel Joh. Georg., Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen Teutschen Schriftsteller. Leipzig 1811.
Meyer Hans, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Fulda 1934.
— Geschichte der alten Philosophie. In „Philosophische Handbibliothek". X. Bd. München 1925.
— Thomas von Aquin. Bonn 1936.
Mitiermüller Rupert, Die Hauptvertreter der theologisch-philosophischen Wissenschaft an der Benediktineruniversität Salzburg. In „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden". 5. Jahrgang. Würzburg und Wien 1884.
Moock Wilhelm, Die Wirkweise der Natur bei Thomas von Aquin. In „Theologie und Glaube". 27. Jahrg. Paderborn 1935.
Motsch Karl Eugen, Martern Reuss. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkantianismus an katholischen Hochschulen. Diss. Freiburg 1932.
Nink C. S. J., Die intellektuelle Erkenntnis. Philosophisches Jahrbuch 1928.
— Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis. Scholastik II. 1927.
Ollion H., La philosophie générale de J. Locke. Paris 1909.
Otten, Der Grundgedanke der Kartesianischen Philosophie.
Pfeil Hans, Der Psychologismus im englischen Empirismus. In „Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte". Paderborn 1934.
Picavet Fr., Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.
Reininger Robert, Philosophie des Erkennens. Leipzig 1911.
Rolfes E., Was ist der wirkende Verstand bei Aristoteles? Philosophisches Jahrbuch 1918.
Rösseler H., Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez. Philosophisches Jahrbuch 1922.
Rüsche Franz, Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Paderborn 1933.
Sattler, Collectaneenblätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktineruniversität Salzburg. Kempten 1869.
Siegmund Georg, Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez. Philosophisches Jahrbuch 1928.
Sertillanges-Grosche A. D., Der hl. Thomas von Aquin. Hellerau 1928.
Schulemann Günther, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. (Beiträge XIII, 5).

Stegmann Ildefons, Anselm Desing, Abt von Ensdorf 1699—1772. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern. München 1929.

Stephan Leslie, History of English thought in the eighteenth century. London 1876.

Stöckl Albert, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Mainz 1924.

— Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. 2 Bde. Mainz 1883.

Switalski B. W., Vom Denken und Erkennen. Kempten 1914.

— Das Leben der Seele. Braunsberg 1907.

Tellkamp A., Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. In „Veröffentlichungen d. katholischen Institutes f. Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln". 2 Bde. Münster 1927.

Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der patristischen Philosophie. Berlin 1915.

— Über Aureolus und Ockham.

Utitz, Emil, Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit. Leiden 1933.

Werner Karl, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1866.

— Nachskotistische Scholastik. Wien 1883.

Wilpert P., Die Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Beiträge Bd. 30/3. 1931.

Windelband W., Geschichte der neueren Philosophie. 3 Bde. 6. Aufl. Leipzig 1911.

— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1921. 9. u. 10. Aufl.

Wöhrmüller Bonifaz, Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation. In „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige". 45. Bd. München 1927.

Wolff Christian, Vernünftige Gedanken über Welt, Gott, Seele. Halle 1719.

Wundt Max, Geschichte der Metaphysik. In „Geschichte der Philosophie in Längsschnitten". Berlin 1931. 2. Heft.

Wundt W., Erkenntnislehre.

Zapf Georg Wilhelm, Literarische Reisen durch einen Teil von Bayern, Franken, Schwaben und der Schweiz in den Jahren 1780, 1781 und 1782. Augsburg 1783.

Zart G., Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881.

Zeller Eduard, Die Geschichte der Philosophie der Griechen. Leipzig 1921.

Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. München 1875.

Quellen.

Aristoteles de anima libri 3 recognovit Guilelmus Biehl, Editio altera, curavit Otto Apelt, Lipsiae 1911.

Aristoteles über die Seele, neu übersetzt von Dr. Adolf Busse, Leipzig 1922.

Aristoteles Metaphysik übersetzt und erläutert von Dr. theol. Eug. Rolfes, Leipzig 1920.

Avicenna, Die Metaphysik, Übersetzung von Horten, Halle 1907—10.

Bardenhewer, O., Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute (liber de causis), Freiburg 1882.

Compendium Theologiae, Franz Albert, Würzburg 1896.

Commentaria in 4 libros Sententiarum Petri Lombardi, Paris 1860.

Thomas von Aquin, opera in verschiedenen Ausgaben.

Suarez Fr., Opera omnia. Ed. C. Berton, Paris 1861.

Weiss D. P. Udalrici, Benedictini Ursinensis Liber de emendatione intellectus humani in duas partes digestus, veram operationem omnium intellectus Theoriam, tam earundem directionem solide disserens. Typis Christ. Starck, Kauffburani prostat apud Authorem. Anno MDCCXLVII (1747).

Weiss D. P. Udalrici, Epistola apologetica ad Em. Card. S. R. E. Angelum M. Quirini contra calumnias Fortunati Brixiensis. Aug. Vind. 1750.
(Das von ihm versprochene Werk: De praeiudicio Religionis in rebus philosophicis, hat er nicht mehr geschrieben. Nur ein Fragment ist von diesem Werk in der Handschrift erhalten).

Weiss D. P. Udalrici, Liber de emendatione, ist in der Arbeit verkürzt „De Em." zitiert.

„Es wurde der Faden der bisherigen philosophischen Tradition mit einem Male abgeschnitten, und damit der kontinuierliche Fortgang in der Entwicklung des philosophischen Gedankens abgebrochen"[1]). Lange Zeit hindurch hatte man in der wissenschaftlichen Welt angenommen, daß in der Entwicklung der Philosophie im Laufe des 16. Jahrhunderts der Faden plötzlich abgerissen sei. Die Tradition sollte mit einem Male völlig ihre Geltung eingebüßt haben. „Keine Brücke", so sagt Tellkamp in seinem Buche: Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik, „schien hinüberzuführen über den gewaltsam reißenden Strom, der die eigenartige, in sich geschlossene Welt des Mittelalters von der Neuzeit mit ihren ganz anders gearteten, so vielfach verästelten Interessen scheidet. Ebensowenig wie zwischen Gotik und Barock, schien eine Verbindung zu bestehen zwischen der Scholastik und den philosophischen Systemen der Neuzeit. Man schien anzunehmen, daß die neuen, großen Systeme, wie sie von Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza begründet wurden, unvermittelt, wie Minerva aus dem Haupte des Zeus, aus der Seele ihrer Urheber geboren seien"[2]).

Heute ist man von dieser Annahme längst abgewichen[3]). Man sieht immer mehr ein, — und das zeigen die verschiedensten Abhandlungen über große Denker wie Descartes, Locke, Leibniz, Wolff und andere mehr — daß die modernen Philosophen, die mit einer ganz anderen Einstellung an die bisher auf den Universitäten vorgetragene

---

1) Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Kartesius bis zur Gegenwart. Mainz 1883. Db. I. S. 2.

2) A. Tellkamp: Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik. Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. II, 2. Münster 1927.

3) Vgl. Freudental: Philosophische Aufsätze. Ed. Zeller gewidmet. Leipzig 1887. S. 83 ff.; ferner Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie. 2. Aufl. München 1875 S. 52 f.; vgl. Picavet: Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. S. 216.

peripathetisch-scholastische Philosophie herangingen, noch ganz auf den Schultern ihrer Vorgänger stehen[4]), trotzdem sie in sichtlichem Gegensatz zur Scholastik stehen und auch stehen wollen. Ganz schuldlos an diesem wirklich tiefgreifenden Umbruch ist die Scholastik nicht. Besonders die Nachscholastik, welche durch ihre subtilen metaphysischen Distinktionen in einen Scholastizismus ausgeartet war, hatte hier den Stein ins Rollen gebracht. Man lese hierzu nur in Locke's Essay das 10. Kapitel des 3. Buches, wo er die Unsitte der scholastischen Schule tadelt, sich nur dem leeren, aufgebauschten Wortschwall hinzugeben, leere, nichtssagende Worte in die Luft zu blasen, denen kein vernünftiger Sinn verbunden werden kann. Locke sagt, daß die Scholastiker „unter dunklen Ausdrücken zu verbergen"[5]) suchten, was ihnen Schwierigkeiten bereite, „damit dadurch, wie durch einen Nebel vor den Augen der Leute ihre schwachen Punkte vor der Entdeckung geschützt werden möchten"[6]). Trotz dieser modernen philosophischen Strömungen war aber der Wahrheitsgehalt der scholastischen Lehre im wesentlichen ebenderselbe geblieben. Er hatte sich unversehrt durch alle Klippen hindurchgerettet. Was sich grundlegend geändert hatte, das war die äußere sprachliche Ausdrucksform. Sie war rauh und vernachlässigt. Es schien, als ob der sprachliche Ausdruck nichts, der Gedanke alles sei.

Dem philosophischen Lehrgebäude aber ergeht es ähnlich wie einem Haus, dessen äußere sichtbare Wandflächen gar nicht oder wenigstens recht mangelhaft gepflegt werden. Eine solche Vernachlässigung wirkt sich dann nicht selten auch auf das ganze Gebäude aus. Wenn auch die Steine selbst davon nicht berührt werden, so bleibt das Gebäude doch nur mehr ein kahler Steinblock und kein Mensch findet mehr Freude an ihm. Er wird vollkommen geschmacklos, sei es, daß zu wenig Ornamente an ihm sind, oder daß man in

---

4) A. Tellkamp: a. a. O. S. 9. vgl. Max Wundt: Geschichte der Metaphysik. Berlin 1931 S. 9.

5) John Locke: Essay upon the human understanding. ed. Fraser. Oxford 1894. 2 vols. III. 10. 7.

Die Stellen aus Locke's „Essay upon the human understanding" sind im folgenden nach der Übersetzung von Th. Schultze. Leipzig (Reklam) wiedergegeben.

6) Ibid.

der Fülle der Ornamente jede Linienführung verliert. Beides ist einseitig und verkehrt. Aber nicht allein die Sprache in den Schulen war entartet, sondern auch ihre Methode. Diese verlor sich in einem Labyrinth von Begriffsunterscheidungen, welches nicht zu durchschauen war[7]). Es mußte somit notwendig eine neue philosophische Strömung kommen. Und es brach sich dann auch eine neue Richtung Bahn, die sich nicht mehr traditionsgebunden fühlte, sondern sich in die vom englisch-französischen Geiste angebahnte naturalistische Strömung ergoß. In deutschen Hörsälen wurde in jener Epoche im Wolffschen Sinne philosophiert. Das große Gefüge von Philosophie und Theologie im Mittelalter wurde vom neuzeitlichen Denken im Namen der Freiheit des Geistes verlassen[8]); es konstituierte sich „die reine Philosophie", die sich vermaß, wie aus göttlicher Sicht heraus die Wirklichkeit von sich aus erkenntnistheoretisch zu meistern[9]). Auf diese Überhebung folgten Skepsis und Verzagtheit. Unter diesen Umständen war auch eine Zersetzung des Inhaltes des Christentums in naturalistischer Auffassung unabwendbar, die endlich zur absoluten Negation der christlichen Idee führt. Die Katastrophe erlebte Deutschland im 18. Jahrhundert[10]).

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts führte die Wolff'sche Philosophie in Deutschland. Wolff fand mit seinen Vorlesungen, die ganz in der rationalistischen Denkrichtung gehalten wurden, großen Anklang und erfreute sich größter Beliebtheit. Seine Deutlichkeit und seine vorzügliche Nüchternheit eigneten sich für eine weitgehende Popularisierung. Die festen Schranken zwischen Gelehrten und Laien mußten fallen. Dieses hatte vor ihm schon Christian Thomasius mit allem Ernste durchzusetzen versucht. Bei ihm zeigen sich charakteristisch die Züge der deutschen Aufklärung. Er liest in deutscher Sprache, fordert Nüchternheit des Denkens und die direkte Beziehung des Wissens auf das Leben. Er sieht durch die Wissenschaft das

7) Aus diesem Grunde schrieb auch Rogar Bacon sein „Novum organum", um die Philosophie wieder zur Realität zurückzuweisen.

8) Vgl. Hans Pfeil: Der Psychologismus im englischen Empirismus. Paderborn 1934 S. 49.

9) Vgl. Robert Reininger: Philosophie des Erkennens. Leipzig 1911. S. 195.

10) Vgl. Biedermann: Deutschland im 18. Jahrhundert. Leipzig 1854–1881.

Glück und den Fortschritt der Menschen verbürgt. „Da nun an sie die menschliche Vollkommenheit geknüpft ist, wird Erziehung zur Wahrheit gebieterische Pflicht“[11]). Eine kluge Vernünftigkeit soll nach Thomasius die Lebensaufgaben lösen[12]). Windelband[13]) nennt ihn „einen allseitig aufgelösten Charakter, einen unruhigen Neuerer, der die Wissenschaft zum Hebel gemeinnütziger Interessen macht, ein kritikloser Eklektiker, und dabei ein überaus wirkungsvoller Popularisator“. Die Philosophie sollte allgemein verständlich sein und praktisch nützliche Weltweisheit besitzen[14]). Mit dieser Forderung nähert sich die menschliche Vollkommenheit, so sagt Utitz mit Recht, bedenklich bisweilen anpassungsfähiger Nützlichkeit oder auch spießbürgerlicher Biederkeit. Ohne jeden systematischen Zusammenhang wird jedes Problem vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft gezerrt, und dort vorurteilslos, wie man glaubt, erwogen.

Aber es machten sich auch noch andere Einflüsse als solche, die eigentümlich deutschen Charakter trugen, geltend. Diese kamen von Seiten der englischen Philosophie, die durchaus nominalistisch, empiristisch abgestimmt war. Bei den jüngeren Philosophen konnte in Anbetracht der damaligen Lehrmethode nur Wolffs Einfluß überragen. So ringen die beiden philosophischen Anschauungen miteinander, sodaß zuletzt in der Philosophie nur noch von einer Kombination des Wolffs'schen Rationalismus und des Locke'schen Empirismus gesprochen werden kann. Es äußerte sich in dieser Kombination eine Kontrastierung zwischen dem Rubriksystem und seinem aus der Erfahrung genommenen Inhalte. In der Philosophie äußerte sich

---

11) Emil Utitz: Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit. Leiden 1935.

12) Mit dieser Forderung ist es naturgemäß gegeben, wie Utitz sehr richtig sieht, daß sich die Selbstverwirklichung der Philosophie nicht selten in einer Schicht vollzieht, in der die philosophische Substanz ganz verloren geht. Mit diesen Bemerkungen will ich aber nicht die sehr erheblichen und heute sträflich unterschätzten Verdienste der Aufklärung anzweifeln, vgl. Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, 1932.

13) Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1904. S. 496.

14) Mit Thomasius sieht Wolff die Fehler der Philosophie in dem Nichtvorhandensein von Evidenz und praktischer Brauchbarkeit. Zeller, a. a. O. S. 175. Vgl. W. Windelband: Geschichte der Philosophie. 9. u. 10. Aufl. Tübingen 1921 S. 368.

diese Verquickung in dem großen Interesse für empirische Psychologie. Der Mensch wird zum Mittelpunkt alles Philosophierens gemacht, seine Glückseligkeit ist das Ziel aller Wissenschaft[15]). Deswegen schreibt man auch für weite Kreise, deswegen bemüht man sich um pädagogische Belange. Daher „waltet in der Aufklärung die Einkehr in das Subjekt, dieselbe zweifelvoll überdrüssige Abwendung von metaphysischer Grübelei, dieselbe Vorliebe für eine empirisch genetische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens"[16]). Indem die Erforschung der Seele und ihrer Fähigkeiten auf den Thron erhoben wurden, trat die spekulative Metaphysik immer mehr in den Hintergrund. Damit kam naturgemäß eine größere Selbständigkeit in das philosophische Denken der damaligen Zeit, aber auch zugleich eine beträchtliche Annäherung an die Naturwissenschaft. Das Verständnis für eine rationale Psychologie hatte mit Wolff aufgehört.

Wir wollen jetzt nicht weiterhin das psychologische Interesse der Aufklärungsperiode, das geradezu bis an seine Schranken geführt wurde, verfolgen, sondern uns vielmehr fragen, wie die Philosophie der Aufklärungszeit sich rücksichtlich der Behandlung des Erkenntnisproblems verhält. Hier steht die Wolff'sche Philosophie als Herrscherin über alle anderen Systeme. Die ratio besitzt in sich selbst das Vermögen aller Wahrheiten und ist die einzig wahre Richterin. Diese Philosophie unternimmt es nicht mehr, vom „logos" aus das Leben zu meistern. Die Offenbarung galt diesen Aufklärungsphilosophen nichts mehr; um sie aber nicht ganz zu verwerfen, wurde der Begriff beibehalten und im entsprechenden Sinne von autonomer Vernunft und „lumen rationale" umgebogen[17]). So konnte Kant denn definieren: Aufklärung ist „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit"[18]). Mit dem Kampf gegen die Offenbarung ging die Popularisierung der Philosophie als ausgespro

---

15) Zeller: a. a. O. S. 251.

16) Windelband: a. a. O. S. 368.

17) Wilhelm Dilthey: Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrh. Archiv für Geschichte der Philosophie. VII. Bd. 1894. S. 31.

18) Berliner Monatsschrift 1784. S. 481.

chene Vernunftwissenschaft Hand in Hand. Auf der anderen Seite zeigte sich jedoch auch größtes Interesse für die Erfahrung, und so suchte man die Philosophie eines Locke mit derjenigen Wolffs irgendwie in Verbindung zu bringen. Aus dieser Verbindung kristallisierte sich der Eklektizismus heraus. Der Eklektizismus[19]) fällt nicht mit der eigentlichen Popularphilosophie zusammen, die sich näher an Wolff anschloß. Nur wenige Philosophen der damaligen Zeit haben das gewaltige Problem gesehen und gefühlt, das sowohl Wolff als auch Locke gesehen hatten. Die Denker, welche es gesehen haben, gehören zu den Vorgängern Kants auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie.

Diese kurzen Hinweise dürften genügen, um zu zeigen, daß im Laufe des 18. Jahrhunderts von allen Denkern nur das Thema von der Vernunfterkenntnis und der Erfahrungserkenntnis variiert wurde. Diese beiden bildeten auch die Leibniz'sche Substanzenlehre und Theodizee, die in ihrer konservativen Richtung die Grundlage der deutschen Aufklärung abgaben[20]). Man darf hierbei aber nicht den regen Ideenaustausch zwischen beiden Richtungen übersehen (Einfluß Descartes auf Locke, von diesem auf Leibniz), ohne den keine gegenseitige Annäherung erfolgen konnte. Je nachdem sich diese beiden Prinzipien gegeneinander verschoben, nahm die Aufklärungsphilosophie die verschiedensten Gestalten an.

„Die glückliche Gabe", so führt Falkenberg[21]) aus, „ein naheliegendes Problem zu isolieren, wie es der Franzose mit seiner Schärfe im Rationalismus und der Engländer mit seiner schlichten Klarheit im Empirismus vermocht hatten, ist dem Deutschen versagt. Er pflegt sein System bei dem Ei der Leda zu beginnen; dafür vereinigt er den frohen Hochflug des Franzosen mit dem zähen Phlegma des Engländers, d. h. er sucht seine Prinzipien hoch über den Erscheinun-

19) Ferdinand Lorenz nennt den Eklektizismus „die Dirne, die, was sie draußen im Leben aufgelesen, dem Mangel und Bedürfnis zur Nutznießung verabreichen will". Vgl.: Das Geistesleben in Bayern um die Wende des 18. und 19. Jahrh. in „Forschungen zur Geschichte Bayerns". München u. Berlin 13. Bd. 1905.

20) Vgl. Hauck: Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche. Leipzig 1897 II. Bd. S. 233.

21) Falkenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1905 S. 74.

gen, aber er läßt es nicht bei der Aufstellung von Gesichtspunkten, beim Tonangeben bewenden, sondern führt die Grundsätze mit liebevollem Fleiß und umständlicher Architektonik bis ins einzelne durch. Der Entwicklungsprozeß geht aber langsam vor sich. Die von Leibniz zuerst zufällig anerkannte Erfahrungserkenntnis breitet sich mehr und mehr aus und zersprengt schließlich den Gürtel des Rationalismus, welcher zu jener Zeit die Philosophie als reine Vernunftwissenschaft für sich in Anspruch nahm. Rationalistisches und empiristisches Gedankengut werden weder vollständig abgelehnt noch in Bausch und Bogen angenommen, sondern es wird eine sorgfältige Auslese zwischen Brauchbarem und Unbrauchbarem getroffen. Die neue Betrachtungsweise fordert vor allem anderen zuerst eine gründliche Umschau in der Umwelt des schon vorhandenen Gedankengutes. Erst wenn so eine sichere Basis gewonnen ist, gibt sie Raum für einen weiteren darauf fußenden Gedankenbau. Das aus früheren Systemen als brauchbar Herausgenommene wird dann in ein neues System hineingearbeitet. „Charakteristisch für diese Zeitepoche ist die Selbstkritik Lundlings: se in plurimis ab aliis dissentire, multa improbare, varia in meliorem ordinem redigere, nova addere, non demonstrata demonstrare; aliud plane systema conficere"[22]). Obwohl die moderne eklektische Philosophie beide Systeme gleichwertig benützte, kommt in der deutschen Aufklärung aber immer mehr der Locke'sche Empirismus zum Durchbruch und beschattet den französischen Rationalismus. Windelband[24]) findet den Grund darin, daß die Deutschen zuerst „ihre politischen, geselligen und literarischen Verhältnissen gemäß" bei den Franzosen in die Schule gingen, um sich dann mehr den englischen Denkern zuzuwenden. Durch die rege Übersetzungstätigkeit wurden die empirischen Ansichten weit verbreitet. Alle Erkenntnis geht aus der Erfahrung und deren reflektierender Verarbeitung in der Seele hervor. Damit war auch die alte scholastische Metaphysik weit zurückgedrängt, bis sie Kant in eine irrationale Metaphysik umgestaltete. „Die Metaphysik will eine Welt vom Wirklichen sein, aus dem Denken aber läßt sich kein Sein

22) G. Zart: Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881 S. 8.

23) Geschichte der neueren Philosophie a. a. O. S. 495.

24) Falkenberg: a. a. O. S. 277.

herausklauben, Wirklichkeit kann nicht aus Begriffen bewiesen, sondern nur empfunden werden[25]).

Die Benediktiner und die neuere Philosophie.

Die Jesuiten hatten bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts pflichtgemäß[26]) an der aristotelisch-thomistischen Philosophie festgehalten in ängstlicher Voreingenommenheit allem modernen zeitgenössischen Denken gegenüber; sie hatten die ausgeprägte scholastische Methode bewahrt, trotzdem dieselbe seit Ende des 17. Jahrhunderts aus inneren und äußeren Gründen zu einem unbefriedigenden Formalismus erstarrt war. Nachdem aber in den Jesuitenschulen der vorbereitende Unterricht für die Sprachen immer nachlässiger betrieben wurde, und damit für jedes tiefere wissenschaftliche Arbeiten unzureichend geworden war[27]), zudem der häufige Lehrerwechsel auf das Studium hemmend wirken mußte, verfiel der Scholastizismus dem völligen Erstarren, ohne sich weiter auf seine eigenen Kräfte besinnen zu können. So war denn der Zustand an solchen Universitäten, an denen die Jesuiten die Lehrstühle besetzt hatten, nicht gerade erfreulich[28]). Aber außer den Jesuiten lehrten an den Hochschulen die sehr viel freier denkenden Benediktiner, von denen die Jesuiten in der Mehrzahl abgelöst wurden. Obgleich auch sie die Scholastik als allgemein anerkannte Lehrmethode besaßen, beschäftigten sie sich aber auch ungehindert mit anderen philosophischen Richtungen.

---

25) Falkenberg: a. a. O. S. 277.

26) Noch auf der 16. Generalkongregation 1730—31 wurde den Jesuitenschulen der Unterricht der Logik, der Metaphysik und der Naturphilosophie nach scholastischer Methode zur Pflicht gemacht und das Einführen moderner Literatur verboten. Vgl. K. E. Motsch: a. a. O. S. 55. Hierzu Kantstudien 1906. 11. Bd. S. 1 ff.

27) Vgl. J. B. Schwab: a. a. O. S. 20—21.

28) Bonifaz Wöhrmüller O. S. B.: Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation. In „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige". Bd. 45. München 1927. Dort heißt es: „... der eigentliche Unterricht aber sei so mangelhaft; schlechtes Latein, schlechte Geschichte, armselige Rethorik, aber kein Griechisch und Deutsch, und an den Hochschulen streitsüchtige Logik, Kirchenrecht und Kirchengeschichte im päpstlichen Sinne, eine eklektische Physik und Metaphysik aber nichts von Kritik ....."

Die ersten, welche die Philosophie René Descartes aufnahmen, waren die Mauriner im Kloster St. Germain des Près in Paris[29]). Trotz dem die Werke des Descartes auf dem Index standen, wurde seine Philosophie doch in diesem Kloster und an der Universität vorgetragen. Von den Maurinern führte bald nach Beginn des 18. Jahrhunderts eine unmittelbare Verbindung nach Deutschland zu dem Kloster St. Emmeram in Regensburg. „Die Briefe Marans 1719/1723 haben eine Art programmatischen Charakters für die Geistesrichtung und die Studien auf philosophischem und theologischem Gebiete im 18. Jahrhundert in Deutschland. Durch sie wurden die Emmeramer zum ersten Male auf die neuere Philosophie aufmerksam gemacht, durch sie wird ihnen aufs eindringlichste die sogenannte positive Theologie empfohlen, durch sie lernten sie die biblischen Sprachen als notwendige Hilfsmittel des Theologen kennen"[30]). Dieser Briefwechsel hatte zur Folge, daß der Benediktiner Johann Baptist Kraus[31]) nach Paris eilte, um dort Theologie, Sprachen und Philosophie zu studieren. Der Erfolg war keine Begeisterung für die moderne Richtung, aber sie hatte in ihm doch den Skeptiker an der scholastischen Philosophie durchkommen lassen. Daher ist es nicht auffallend, wenn er später als Fürstabt des Klosters St. Emmeram zwei Patres beauftragte, im Sinne des Eklektizismus ihren Unterricht zu erteilen. In St. Emmeram schien man des Rätsels Lösung zu besitzen und was hier gesät worden war, das erntete man bald nachher in anderen deutschen Benediktinerklöstern, die diese moderne Bewegung mit Freuden begrüßten. Lindner[32]) erzählt, daß Fürstabt Frobenius Forster schon im Jahre 1766 eine an Kraus anschließende phil.-theol. Lehranstalt errichtete, die besonders naturwissenschaftliche Fächer pflegte. Forster selbst hatte sich schon mit Locke, Leib

29) I.A. Endres: Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeranern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts. Stuttgart und Wien 1899. S. 11 ff.

30) P. Ildefons Stegmann: Anselm Desing, Abt von Ensdorf 1699—1722. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern. München 1929. S. 117. Vgl. I. A. Andres: a. a. O. S. 13.

31) August Lindner: Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktinerordens im heutigen Königreiche Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart. Regensburg 1880. I. Bd. S. 52.

32) a. a. O. S. 56.

niz und Wolff auseinandersetzen müssen, wenn er sich auch nicht in dieser Richtung bewegt. Diese Anstalt wurde zahlreich von Klerikern aus der Umgebung von Regensburg besucht, und hat ihren Einfluß auf die wissenschaftliche Tätigkeit der übrigen Benediktinerklöster nicht verfehlt.

Den grundlegenden Anstoß zum Durchbruch der neueren Philosophie gab die Auflösung des Jesuitenordens. Damit wurden alle die von denselben besetzten Lehrstühle frei, und den Benediktinern bot sich ein neues großes Arbeitsfeld, denn sie waren schon lange darauf bestrebt, die gesamte neuere Philosophie in den Lehrbereich der Benediktinischen Schulen hineinzuziehen. Die gelehrtesten und mit der neueren Philosophie befreundeten Benediktiner holte man jetzt aus ihren stillen Klosterzellen heraus und übergab ihnen die erledigten Lehrstühle an den deutschen Hochschulen. Die weitaus blühendste und größte Benediktineruniversität war Salzburg. Diese Universität, im Jahre 1620 ins Leben gerufen, hatte es verstanden, sich immer dem fortschrittlichen Geiste anzupassen, den Formalismus der scholastischen Methode abzulegen und dafür die Fortschritte der Naturwissenschaft zu würdigen[33]). Durch die Stellungnahme des

---

33) Nachdem schon in den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts in Salzburg die neuere Philosophie Einkehr gehalten hatte, heißt es in dem Visitationsrezeß vom Jahre 1701:

ssenteniae contra doctrinam S. Thomae, hactenus in nostra universitate tam in philosophia quam in theologia receptam et usitatam inposterum ne quidem problematice defendantur, approbentur aut imprimantur".

Noch im Jahre 1741 heißt es im Visitationsrezeß:

Peripatetica-Thomistica philosophia integra mora scholastica, ut hactenus tradetur. Aber schon in diesem Dekrete werden Zugeständnisse an die Bewegung und Entwicklung, wie sie sich damals in der Philosophie vollzog, gemacht. So schreibt der 7. Punkt dieses Rezesses vor, daß ein Kollegium gehalten werden sollte, in welchem das Vorgetragene durch Experimente vorgeführt wird, wobei die Schüler keine oder nur ganz geringe Ausgaben haben sollten. Auch sollen die Schüler aus diesen Gegenständen gerade so, wie aus der peripathetischen Philosophie sowohl bei den Promotionen als sonst examiniert werden.

Quoties opportunum fuerit, collegium habetur, in quo ea, tradita fuerint, experimentis demonstrabuntur; aut nulla discipulorum aut levissima omnio impensa. Ex his discipulis omnibus D. D. philosophi non secus atque ex Peripatetica tam pro gradu, quam alias examinabuntur. Reliqua tam in Theologia, quam Philosophia ad rerum ordinem perfectionemque spectantia suo quaque tempore praescribentur.

Generalkapitels für den Thomismus gegen die neuere Philosophie waren innerhalb des Benediktinerordens zwei entgegengesetzte Strömungen aufgetreten. „Auf der einen Seite standen die konservativen Vertreter der peripatetisch-scholastischen Lehre. Zumeist Männer in Ämtern und Würden, die ihr zum Teil aufrichtig ergeben waren und in der alten Philosophie ein altüberliefertes Erbe unveräußerlicher Wahrheiten, wenn auch überwuchert von einer Fülle wertloser Schulkontroversen und Schulmeinungen, bewahrt sahen, auf der anderen Seite aber die Neuerer, Neoteriker, die sich durch den frischen Zug der Forschung und durch ein neues Fruchterträgnis auf neuem Arbeitsfelde von der neueren Philosophie gefangen nehmen ließen, und die sich im Interesse einer vorurteilslosen Betrachtung von den philosophischen Autoritäten freizumachen versuchten"[34]). Dazu fand sich noch ein Mittelweg, der sich von den beiden Extremen gleich weit fernzuhalten bemüht war. Ihnen gingen die „Eclectici", die das Alte

---

Hoc ut Deus Opt. Max., cui adoranda ingenia omnia unice laborare et exerceri necesse est, bene vertat, et ad verae catholicae romanae ecclesiae suae cultum atque augentum cedere faciat, D. D. Academicos ad sedulum in litteris excolendis laborem et indefessam operam pro eo, quo in ipsorum honorem et utilitatem ferimur, studio enixe in Domino hortamur, et hanc ab ipsis mutuam vicem exigimus, quam facile speramus, et sincere absequio constanter exequantur.

Die Seele der Reformbewegung an der Universität Salzburg war Berthold Vogl und Anselm Desing. Es folgten ihnen unbedenklich unter anderen auch Frobenius Forster, welcher gleich bei der feierlichen Eröffnung des Studienjahres 1745/46: „de utiliter coniungendis philosophia veteri et nova" sprach. Es war ein Harmonisierungsversuch zwischen der Autorität der Philosophie einerseits und der Freiheit des Eklektizismus andererseits, welcher noch 1758 Gegenstand einer Disputation in der philosophischen Fakultät war. „tentamen concordiae duarum vehementer dissidentium opinionum, quarum una auctoritatem in philosophia, altera eclecticam libertatem retinendam esse propugnat".

J. A. Endres: Das philosophische Studium zu Salzburg am Vorabend der Aufklärungsperiode. In „Historisch Politische Bläter für das katholische Deutschland". 121 Bd. München 1898. S. 274. Vgl. hierzu: Ildefons Stegmann: a. a. O. S. 187—188.

34) Über die thomistische Schule siehe Mittermüller: Die Hauptvertreter der theologisch philosophischen Wissenschaft an der Benediktineruniversität Salzburg. In „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden und dem Zisterzienserorden" 5. Jahrg. Würzburg und Wien 1884.

bewundern, ohne das Neue der Zeit zu verachten, und die eine Vereinbarung der neuen mit der alten Richtung erstrebten, zur Seite"[35]). Durch den regen Verkehr der Salzburger Universität mit anderen deutschen Universitäten erhielt dieselbe eine Lebendigkeit und Bewegtheit eifriger Gelehrsamkeit. Auch die Kantsche Philosophie hat an der Salzburger Hochschule früh Eingang gefunden und die bedeutendsten Gelehrten jener Tage waren Kantianer.

In diese Zeit, wo die geistige Umgestaltung dieses merkwürdigen Jahrhunderts mit einer fast rätselhaften Geschwindigkeit verläuft, wo der Thomismus und die ganze jahrhunderte lang herrschende peripatetische Philosophie alsbald beinahe ganz vergessen war, fällt des Benediktiner und Professors Ullrich Weis Lehr- und Lebenszeit. Für die Männer, welche in jener geistigen Revolution überhaupt noch den positiv gläubigen Standpunkt bewahrten, begannen jetzt hier wie anderwärts auf katholischer Seite jene so vielgestaltigen Harmonisierungsversuche der Zeitphilosophie mit den christlichen Ideenkreisen. In jener Epoche wurden die Wolffsche und eklektische Philosophie auf den Schild erhoben. In kompilatorischem Sinne werden die neueren Philosophen verwertet und gewürdigt. Konsequent kommt auch Weiss, welcher völlig mit der scholastischen Methode brach, über Locke und Wolff zu seinen eklektischen Anschauungen. Er will die scholastische Methode nicht verwerfen oder hinwegdiskutieren, sondern er will dieselbe durch Gedanken der neueren Philosophie verbessern und vertiefen. Er wünscht eine stärkere Berücksichtigung ausländischer Denker, besonders der Engländer, da er selbst, wie wir es im Verlaufe dieser Arbeit sehen werden, sich sehr interessiert mit Locke und Hume beschäftigt hat. Seine philosophischen Anschauungen wurzeln in ihren letzten Elementen in der Philosophie Lockes und deren direkten Fortsetzern unter Berücksichtigung der philosophischen Literatur jener Zeit. Sein weit ausgreifender Eklektizismus holt sich aus allen Lagern sein notwendiges Material; er reicht von Malebranche, Clarke, Spinoza, welchen er des öfteren zitiert, bis zu Descartes und Wolff. „Letztes Ziel" unseres

35) Jos. A. Endres: Frobenius Forster, Fürstabt von St. Emmeran in Regensburg. Ein Beitrag zur Literatur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts. Freiburg 1900. S. 15 u. 21.

Ulrich Weis, so sagt Werner[36]) in seiner Geschichte der katholischen Theologie, „ist die Reinigung der alten peripatetischen Schulwissenschaft von den unerweislichen Abstraktionen der Scholastik." Die Denkweise dieses Philosophen ist vollständig antispekulativ, empiristisch-nominalistisch[37]).

Ulrich Weis, sein Leben und sein Schaffen.

Der Benediktiner Ulrich Weis[38]) wurde am 1. November 1713 zu Augsburg geboren[39]). Von seiner ersten Jugend wissen wir nichts. Die Schriftsteller, die ihn irgendwie in ihren Werken erwähnt haben, beginnen erst mit der Zeit seines Studiums, welches er in seiner Vaterstadt begann. 15 Jahre alt trat er im Jahre 1728 in das Benediktinerkloster zu Irrsee[40]) ein und setzte dort seine Studien fort. Im Jahre 1735 zog er an die Universität Salzburg, um Theologie und Rechtswissenschaft zu studieren. „Allein sein Genie war für diese Wissenschaften nicht gemacht, und weder das eine noch das andere wollte seinem Magen behagen. In seinen Meinungen war Ulrich Weis schon damals, vermutlich als ein feuriger Jüngling, frei, und

---

36) Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1866. S. 165.

37) ebenda.

38) Vgl.: Allgemeine Deutsche Biographie (Reusch) Bd. 41. S. 522. ferner: Clemens Baader: Lexikon verstorbener bayrischer Schriftsteller des 18. und 19. Jahrhunderts. Augsburg und Leipzig 1824. Bd. 1. 1. 2. S. 309—310.

Hurter: Nomenclator. II. 1037.

Joh. Georg Meusel: Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen Teutschen Schriftsteller. Leipzig 1811. XIV. Bd. S. 427.

Lindner: a. a. O. II Bd. S. 171—172.

39) Nachfragen bei dem Dompfarramt in Augsburg wie auch bei der Stiftsbibliothek, um etwas Näheres über Ulrich Weis und seine Eltern zu erfahren, blieben ohne Erfolg.

40) Kloster Irrsee war gestiftet zu Ehren der seligen Jungfrau von Heinrich Markgrafen von Ronsperg im Jahre 1182, welcher dem Heerbanne des Kaisers Friederich folgend vor Neapel 1191 starb. Kurfürst Friederich Max Josef hob das Kloster Irrsee am 29. November 1802 auf. Die Stiftsgebäude dienten von 1803—1834 als Sitz des Rentamtes; seit 1849 befindet sich in demselben die Irrenanstalt des Regierungsbezirkes Schwaben. Vgl. Lindner: a. a. O. S. 170.

sagte manches mit etwas Unbehutsamkeit heraus, daß sie ihm nicht selten ziemliche Verdrießlichkeiten zuzogen, hingegen seine Verdienste dabei nicht mißkannt wurden. Freilich war damals noch eine Zeit, wo ein Religios, der einen aufgeweckten Kopf hatte, nicht so leicht mit seinen Meinungen durchdringen konnte, sondern man verlangte vielmehr von ihm, daß er sein Brevier fleißiger in der Hand haben und beten sollte. Aber in unseren Zeiten, die vielleicht manchem eifrigen Zeloten ein Dorn in den Augen sind, in unseren Zeiten, wo eines großen Josephs II. Toleranz-Edikte seine großen Staaten durchkreuzen und benachbarte aufmerksam machen, sollte ein Weis leben", so erzählt uns Zapf in seinem vierten Brief an Karl Benjamin Lengnich in Danzig[41]). Nachdem Weis in Salzburg sein Studium beendet hatte ging er 1737 nach Irrsee zurück, um dort in seinem Heimatkloster eine Professur anzunehmen. Er lehrte Philosophie und Mathematik. Mathematik war damals für ein Kloster, wenigstens für die meisten in Schwaben ein unbekanntes Fach. Dieses sollte nur eine Vorbereitung für das juristische Studium sein. Mit seinem Kolleg über Naturrecht erregte er großes Aufsehen und hatte sich vieler Anfechtungen von Seiten seiner Ordensbrüder zu erwehren.Schließlich machte er sich noch an die Theologie heran, die seinem philosophischen Geiste besser lag. „Er lernte alle scholasti schen Spitzfindigkeiten besser, als irgendein anderer Erzscholastiker, entdeckte sogleich alle Schleichwege der Scholastiker und hatte Mut genug, eine Menge der damals herrschenden Lehrsätze zu brandmarken. Allein er erregte einen überaus großen Lärm unter den scholastischen Dummköpfen, alles wurde aufmerksam auf ihn, als er dem ungeachtet immer mutiger auf seiner selbst gemachten Bahn fortging. Sein Ruhm und seine Verdienste konnten nicht ganz verborgen bleiben[42]). Kurz vor Neujahr des Jahres 1744 kam Anselm Desing, Professor der Mathematik an der Universität Salzburg und späterer Abt im Kloster Ensdorf[43]) über München nach dem schwäbischen Kloster Irrsee, wo er Ulrich Weis als Gehilfen zur Refor-

41) G. Wilhelm Zapf: Literarische Reisen durch einen Teil von Bayern, Franken, Schwaben und der Schweiz in den Jahren 1780, 1781 und 1782. In einigen Briefen an meine Freunde. Augsburg 1783.

42) Georg Wilhelm Zapf: a. a. O. S. 50.

43) P. Ildefons Stegmann: a. a. O. S. 100

mation des Studiums gewann. So zog Ulrich Weis 1744 mit Anselm Desing und P. Oliverius Lengipontius nach Prag[44]). Allein schon im nächsten Jahre zwangen ihn die Kriegsunruhen wieder nach Irrsee zurückzukehren.

Nach seiner Rückkehr übernahm er wieder das Amt eines Professors und Studiendirektors. Im Jahre 1747 erschien sein großes philosophisches Erstlingswerk unter dem Titel: D.P. Udalrici Weis Benedictini Ursinensis liber de emendatione intellectus humani in duas partes digestus, veram operationum omnium intellectus Theoriam, tam earundem directionem solide disserens. Typis Christ. Stark, Kauffburani prostat apud Anno MDCCXLVII. „Die Acta eruditorum Lipsiens. und andere Journale klatschten ihm allen Beifall zu, als ihm Dummköpfe mancher Katholiken, die Heu und Stroh im Hirn hatten, aus Neid Hohn sprachen"[45]). Dieses sichtlich vom englischen Empirismus und Wolffschen Rationalismus beeinflußte Werk fand besonders bei Gottsched in Leipzig großes Lob. Am 18. November 1747 gab Anselm Desing, welchem Weis ein Exemplar seiner Arbeit zugesandt hatte, in einem Briefe an den Verfasser seiner Freude und Anerkennung Ausdruck. Er hebt hervor, daß Weis vor allem seinem natürlichen Verstande gefolgt sei und alle scholastischen Spitzfindigkeiten weggelassen habe. „Gratulos", so ruft Anselm ihm zu, „et Philosophiae, cui fucos a turba Scholasticorum toto eius corpore factos egregie detersisti nitidamque dedisti, qualem non fastidiat horrorique habeat iuvenis amator, sed plane in amplexus ruat"[46]). Das in „De Emendatione" angekündigte Werk hat er nicht mehr geschrieben, vielleicht, wie Zapf meint, infolge der vielen Anfechtungen von Seiten seiner eigenen Ordensbrüder. Nur ein Fragment von mehreren Bogen ist uns in der Handschrift erhalten geblieben. Ein bedeutender Zeitabschnitt in seiner wissenschaftlichen Laufbahn beginnt mit dem Besuch des gelehrten Kardinals Angelus Maria Quirini, der damals eine Reise durch Schwaben machte und dabei auch das Kloster Irrsee besuchte. Quirini, ein Freund und Kenner der Wissenschaften, kam dann auch mit unserem Weis ins Gespräch und

44) Clemens Baader: a. a. O. S. 309.
45) Georg Wilhelm Zapf: a. a. O. S. 51.
46) P. Ildefons Stegmann: a. a. O. S. 218.
Das Konzept des Briefes an Ulrich Weis liegt handschriftlich auf d[illegible] Münchener Universitätsbibliothek. Cod. Ms. 2. 707 fol. 314 s.

lernte ihn somit schätzen und lieben. Da zu jener Zeit Ulrich Weis von einem Mönche Fortunatus a Prinia, der recht zanksüchtig war, aufs heftigste angegriffen wurde, gab Quirini ihm den Rat, sich diesem Fortunatus gegenüber zu verantworten. Diese Antwort an Fortunatus ist uns in dem Buche: Epistola apologetica ad. Em. Fortunatus Card. S. R. E. Angelum M. Quirini contra calumnias Fortunati Brixiensis, erhalten. Ulrich Weis blieb auch in den weiteren Jahren im Kloster Irrsee und war zugleich dortiger Ortspfarrer. In diese Zeit fällt auch die Anfertigung der Messe in deutschen Versen und mehrerer geistlicher Lieder für die Gemeinde. „Eine Reformation", so sagt Zapf S. 52, „die eines P. Ulrich Weis vollkommen und umso mehr würdig war, als sie zu einer Zeit geschah, wo es noch nicht so helle war, und wo noch an vielen Orten dicke Dunkelheit auf den Bergen und in den Tiefen ruhte."

Kurze Zeit später wurde er noch in das Kloster Weingarten berufen, um die dortigen jungen Religiosen in der Mathematik zu unterrichten. Aber schon nach einem Jahr zwang ihn seine immer mehr zunehmende Kränklichkeit, nach Irrsee zurückzukehren. Er starb zu Irrsee am 4. Juni1763. Ein Schlaganfall hatte ihn von allen Übeln befreit. In der Rotula heißt es: Grammaticus ex asse, poeta natus, orator excelsus[47]). Aus dieser Rotula geht die Bedeutung unseres Philosophen in der damaligen Zeit hervor, die einen solchen Denker wahrlich zu schätzen gewußt hat. Da Ulrich Weis Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu München und der societas litteraria germano-benedictina war, stand er auch mit den verschiedensten Gelehrten in regem Briefwechsel. Es ist sehr zu bedauern, daß uns dieser Briefwechsel, der uns vielleicht weiteren Aufschluß über seine Persönlichkeit geben könnte, nicht erhalten geblieben ist.

47) Vgl. Lindner: a. a. O. S. 172.

Erster Teil.

Die Erkenntnispotenzen nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin.

1. Kapitel.

Die Erkenntnispotenzen im Allgemeinen und ihre Eigenschaften.

Thomas lehrt mit Aristoteles, daß alle unsere Begriffe, die letzten Bestandteile menschlichen Denkens[1]), durch Abstraktion aus der Sinnenwelt gewonnen werden.Der menschliche Geist tritt kraft immanenter Befähigung an die gegebenen Objekte heran und nimmt aus ihnen das Begriffliche heraus. Diese Funktion des menschlichen Geistes nennt man Abstraktion und in ihr liegt auch, so hat es Thomas von Aquin klar eingesehen, der Angelpunkt jeglichen übersinnlichen Erkennens.

Das Ähnliche wird durch das Ähnliche erkannt. Im Eingang zu seiner Schrift: Über die Seele, hebt Aristoteles hervor, daß alle bisherigen Denker mit Ausnahme von Anaxagoras die Meinung vertreten hätten, daß die Seele nach diesem Grundsatz ihre Objekte erkenne. διὸ καὶ οἱ τῷ γινώσκειν ὁρίζομενοι αὐτὴν ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ τῶν στοιχείων ποιοῦσι, λέγοντες παραπλησίως ἀλλήλοις, πλὴν ἑνός· φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ. Damit muß der subjektive Faktor dier verwirklichende Kraft des menschlichen Erkennens sein. Diesen Grundsatz kann Thomas von Aquin keineswegs ohne weiteres gelten lassen, denn er ist kein Anbeter des aristotelischen Gedankengutes. Ergeht kritisch mit ihm zu Werke und unterzieht ihn einer eingehenden Prüfung und Abänderung. „Es war ein Lehrsatz der alten Philosophen", so hören wir unseren Scholastiker selbst sagen, „daß die Seele durch ihre Wesenheit die Körper erkennt. Denn davon waren alle schlechthin durchdrungen, daß das Ähnliche durch

1) Vgl. Nink. P. C., Die intellektuelle Erkentnis. In „Philosophisches Jahrbuch 41. Bd." 1928.

das Ähnliche erkannt wird. Sie glaubten nun, daß die Form des Erkannten auf die nämliche Weise im Erkennenden sei wie sie im Erkannten ist... Da die alten Naturphilosophen sahen, daß die erkannten Dinge körperlich und materiell sind, so glaubten sie auch annehmen zu dürfen, daß sich dieselben in der erkennenden Seele materiell vorfinden. Weil sie aber der Seele die Erkenntnis aller Dinge zuschrieben, gaben sie der Seele eine allen gemeinsame Natur. Nun wird aber die Natur der Dinge aus Urstoffen gebildet, somit gaben sie der Seele auch die Natur des Urstoffes. Wer daher lehrte, daß die Urstoffe aller Dinge das Feuer sei, gab auch der Seele die Natur des Feuers. Andere gaben ihr dieNatur der Luft und des Wassers. Empedokles nahm vier materielle und zwei die Bewegung verursachende Elemente an und schrieb sie mithin auch der Seele zu. So legten sie alle Dinge materiell in die Seele hinein und bezeichneten eine jede Erkenntnis der Seele als materiell. Denn einen Unterschied zwischen Verstand und Sinn kannten sie nicht"[2]). So lautet die Lehre des antiken grobsinnlichen Materialismus, welcher den Geist als ein „an sich nichts" betrachtet und ihn ganz im Körper aufgehen läßt. Daher gibt es für diesen auch kein Erkenntnisproblem. Was außerhalb der Seele vorhanden ist, ist mit dem wesensgleich, was die Seele erkennt; nur Stoff und daher nur Einheit.

Diese Ansicht lehnt der Heilige Lehrer mit Aristoteles ab. „In dem materiellen Urstoff, von dem die Rede ist, kann das Hervorgebrachte nur in der Möglichkeit existieren. Es wird jedoch nicht etwas in der Möglichkeit erkannt, sondern im Akt... Es ist mithin nicht ausreichend, der Seele zur Erkenntnis aller Dinge die Natur der Urstoffe beizulegen, falls ihr nicht auch die Naturen und Formen der einzelnen Dinge innewohnen, so etwa die Form des Knochens, des Fleisches und anderer so beschaffenen Bestandteile, wie Aristoteles im I. Buch über die Seele Empedokles nachweist.

Da dem nicht so ist, so müssen die erkannten materiellen Objekte im erkennenden Subjekte nicht materiell, sondern vielmehr immateriell da sein. Das sieht man daraus, daß sich der Erkenntnisakt auf das erstreckt, was außerhalb des Erkenntnissubjektes liegt. Durch die Materie aber wird die Form eines Dinges zu einem Ding be

---

2) S. th. I. 84/2 c.

stimmt. Daher verhält sich offenbar die Erkenntnis umgekehrt wie die Materialität. Was seine Formen nur materiell aufnimmt, ist in keiner Weise erkenntnisfähig, wie etwa die Pflanzen"[3]).

Diese Erwägungen, die vollkommen im Fahrwasser einer monistischen Weltanschauung schwimmen, nötigen unseren Scholastiker von dem Grundsatz der Antiken abzurücken. Jedes Weltgeschehen verlangt neben dem Stoff auch einen Beweger, ein πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, von dem in letzter Instanz alle Bewegung ausgeht, einen Geist. So unterscheidet sich auch die menschliche Geistseele von ihrem Körper. Aus dem Gesagten läßt sich ersehen, daß der oft genannte erkenntnistheoretische Grundsatz (simile simili cognoscitur) der Abänderung bedürftig ist.

Ganz im Gegensatz zu den Naturphilosophen steht Platon mit seiner Ideenlehre, dem Kernstück seiner ganzen Philosophie. Thomas von Aquin sagt: „Weil Platon nämlich erkannte, daß die intellektuelle Seele immateriell sei, ließ er die Formen der erkannten Dinge immateriell subsistieren"[4]). Platon ist von der Möglichkeit wahren Wissens, absoluter Erkenntnis überzeugt. Die Erkenntnis erlangt der Mensch durch Teilnahme an diesen Ideen. Platon selbst hat keinen genauen Aufschluß darüber gegeben, worin diese Teilnahme bestehen soll. Es wird nur gesagt, die Dinge seien „Nachahmungen" der Ideen (ὁμοιώσεις, μίμησις), die Ideen sind als Vorbilder (παραδείγματα), die Dinge als Abbilder (ὁμοιώματα, εἴδωλα jener Vorbilder zu betrachten"[5]). Wie die Dinge ihr Dasein erhalten durch Teilnahme an den ewigen Ideen, so vollzieht sich auch die Erkenntnis durch Teilnahme an der gleichen Idee. Aber auch diese Anschauung kann unseren Philosophen nicht in ihren Bann schlagen. Mit Aristoteles lehnt der Aquinate ein platonisches Ideenreich ab, da seine Ideen nicht als die wahren Wesenheiten der Dinge diesen immanent sind, sondern transzendent über ihnen sind.

Thomas von Aquin geht seinen eigenen Weg, den Mittelweg zwischen den beiden Anschauungen. Er gibt einerseits den Antiken gegen Platon zu, daß die Seele durch etwas ihr Ähnliches erkennen,

3) a. a. O.

4) a. a. O.

5) Vgl. Hans Meyer: Geschichte der alten Philosophie. „Philos. Handbibliothek" X. Bd. München 1925.

und mit Platon nimmt er gegen die Antiken an, daß dieses Ähnliche, durch welches die Seele erkennt, nicht das materielle Objekt selbst, sondern ein vergeistigtes Abbild sei. Danach ergibt sich für das oben genannte Axiom der Sinn: Die Erkenntnis fordert, daß die Erkenntnisform (welche das Abbild des Gegenstandes ist) dem Erkenntnisvermögen ähnlich sei, d. h. im Sein mit ihm übereinstimmt[6]).

Die Kritik am Grundsatz des antiken Materialismus (simile simili cognoscitur) läßt Thomas von Aquin denselben nicht vollständig in Bausch und Bogen verwerfen, sondern er stellt obigem Axiom einen anderen Grundsatz erklärend zur Seite: Das Erkannte ist im Erkennenden nach Art des Erkennenden (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis), oder noch besser, quidquid reciptur secundum recipientis recipitur[7]). Thomas lehnt sich, wie er uns ausdrücklich sagt, bei Aufstellung dieses neuen Grundsatzes an den liber de causis an. Folgen wir dieser uns an die Hand gegebenen Spur! Wir finden im 9. Kapitel dieses Buches folgenden Text: „Und es nimmt ein jedes Ding das Höhere nur in der Weise auf, in der es gerade im Stande ist, aufzunehmen, nicht aber in der Weise, in der sich das befindet, was aufgenommen wird." Und hören wir hierzu noch einen weiteren Text: „Und es erkennt jedes erkennende Wesen das Höhere wie das Niedere und Geringere nur nach der Weise seiner Wesenheit und seines Seins, nicht nach der Weise, wie diese Dinge selbst sind"[8]). Aus den angeführten Stellen erhellt deutlich, wie sich der Einfluß des Subjektes als Geist seele geltend macht und ein neues Erkenntnisaxiom herausschält[9]).

Es drängt sich uns jetzt förmlich die Frage auf: In welcher Weise erlangt nunmehr das erkennende Subjekt die Ähnlichkeit des Objektes? Erkennt die Seele kraft ihrer eigenen Wesenheit die Dinge oder durch intellektive Potenzen? Thomas von Aquin bekennt sich zu der Anschauung, daß die Seele nicht schon durch ihre Wesenheit die körperlichen Dinge erkennt, da sie nicht wie Gott alle Vollkommenheit und daher die Formen aller Dinge wesenhaft in sich be-

6) S. th. I. 84/1. Qu. disp. De Veritate p. 10, a. 4.

7) S. th. I. 70; sent. 3. I/Ic; I sent. 8. 2/3c; I sent. 38. 1.

8) O. Bardenhewer: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute (liber de causis), Freiburg 1882.

9) N. Kaufmann: Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin, Philos. Jahrbuch, Fulda 1889.

sitzt, sondern durch reale Potenzen. Sie bedarf also der Erkenntnisformen, die ihr von anderswoher zukommen müssen; denn wie in S. th. I 84 a. 3. gezeigt wird, sind der Seele solche Erkenntnisformen nicht von Natur aus eingepflanzt. „Nur dann ist das unmittelbare Prinzip der Tätigkeit die Wesenheit, des tätigen Dinges selbst, wenn die Wesenheit dasselbe ist, wie das Sein. Denn so wie sich die Potenz zur Tätigkeit verhält wie zu ihrem Akte, verhält sich die Wesenheit zum Sein. In Gott allein ist das Erkennen gleich seinem Sein. Mithin fällt nur in Gott der Verstand mit seiner Wesenheit zusammen. In allen anderen erkenntnisfähigen Geschöpfen ist der Intellekt eine Potenz im Erkennenden“[10]).

Auch der heilige Lehrer geht a. a. O. a. 3 von der Tatsache aus, daß die menschliche Seele nicht immer actu alles erkennt, daß also die Vorbedingung des Vorhandenseins der Erkenntnisform nicht erfüllt ist. Die genügende Entwicklung der Sinne kann nur insofern als entferntere Vorbedingung gelten, als sie zur Entstehung der Erkenntnisform notwendig ist. Es könnte im Sinne Platos der Einwand erhoben werden, die Erkenntnisformen seien zwar alle vorhanden, jedoch dem Gebrauch unzugänglich infolge der Vereinigung der Seele mit dem Leib. Thomas entgegnet, das sei undenkbar, da die Vereinigung beider eine natürliche sei und nicht zum Schaden der Seele ausschlagen könnte. Überdies zeige das Fehlen der Wissenschaft auf einem gewissen Sinnesgebiet beim angeborenen Mangel des betreffenden Sinnes, daß überhaupt die entsprechenden Erkenntnisformen fehlen. Diesen letzten Gedanken führt er im Anschluß an Aristoteles weiter aus in seiner Erklärung zu Poster. Analyt. 1. 1. lect. 30[11]).

Die Scholastiker stellen nicht in Abrede, daß der Verstand eine tätige Kraft besitze, durch die er vom Zustand des bloßen Erkennenkönnens zur aktuellen Erkenntnis übergeht, sondern sie leugnen nur, daß er durch seine Wesenheit oder durch etwas, das ihm ohne sein Zutun beigegeben wurde, zur Erkenntnis eines bestimmten Objektes determiniert sei. Es liegt nicht im Begriff der Wesenheit, daß durch sie die Dinge erkannt werden können. Denn sie gibt zwar

10) S. th. I. 79/Ic u. 77/Ic.

11) Vgl. Lehmen Alfons. Lehrbuch der Philosophie. 4. u. 5. Aufl. II. Bd. S. 164—190 u. 285 ff. Freiburg im Br. 1920.

dem Ding ihr substanzielles Sein, nicht aber das akzidentelle des Tätigseins. „Die Tätigkeit ist wie das Sein eine Wirkung des Zusammengesetzten. Denn es gehört zum Daseienden, tätig zu sein. Das Zusammengesetzte besitzt aber durch die substantielle Form das Sein substantiell. Es ist aber durch die Kraft der substantiellen Form tätig. Daher verhält sich die aktive akzidentelle Form zur substantiellen Form des Tätigen (wie die Wärme zur Form des Feuers) wie sich die Potenz der Seele zur Seele verhält"[12]). Selbstverständlich ist der Verstand als geistige Erkenntnisfähigkeit seiner Natur nach so veranlagt, daß, wenn er sich betätigt, seine Tätigkeit die des Denkens ist; aber die Natur des Verstandes fordert nicht, daß er sich betätige und durch seine Tätigkeit diesen oder jenen Gegenstand erkenne, ohne anderswoher bestimmt zu sein. In diesem Sinne also nennen die Scholastiker den Verstand ein bloßes Erkenntnisvermögen in Bezug auf jede aktuelle Erkenntnis, ein Vermögen, welches zwar alles erkennen kann, falls es ihm entsprechend nahegebracht wird, das aber aus sich zu keiner aktuellen Erkenntnis bestimmt ist. Deshalb vergleicht der hl. Thomas ihn mit dem Urstoff, der reine Potenz ist und alles Bestimmte werden kann, aus sich aber nichts Bestimmtes ist. Damit ist klar und eindeutig gesagt, daß die Seele nicht durch sich selbst die Dinge erkennt, sondern durch etwas, was dieser Seele inhäriert, durch das Akzidenz[13]). Es muß sich die Wesenheit, Substanz und das Sein von der Tätigkeit des Erkennens unterscheiden.

„Die erkenntnisfähige Seele wird mit dem Namen Verstand bezeichnet nach ihrer hervorragendsten Kraft. In diesem Sinne heißt es auch im I. Buch de anima, daß der Verstand gewissermaßen eine Substanz ist. So sagt Augustin, daß „der Geist eine Form oder Wesenheit ist"[14]). Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet will die Erkenntniskraft mehr sein als etwas bloß Zufälliges, sondern etwas, was der intellektiven Seele eigentümlich ist und ihr habituell inhäriert.

Da aber eine Seelentätigkeit ohne Seelensubstanz ebenso undenkbar ist wie eine Bewegung ohne etwas, was bewegt, so muß also die

12) S. th. I. 77/ ad 3.
13) S. th. I. 79/I ad I.
14) S. th. I. 77/I ad 3.

Seele selbst Subjekt der intellektiven Potenz sein: „Jenes ist das Subjekt der tätigen Potenz, das im Stande ist, tätig zu sein. Denn ein jedes Akzidenz benennt sein eigenes Subjekt. Es muß aber das Tätigseinkönnen dem Gleichen zustehen wie das Tätigsein. Daher muß die Potenz demjenigen gleichsam als Subjekt angehören, dem die Tätigkeit gehört. So gibt es Tätigkeiten, die der Seele zustehen. Sie vollziehen sich ohne jedes körperliche Organ, so das Erkennen und Wollen. Mithin sind die Potenzen als Prinzipien dieser Tätigkeiten in der Seele als ihrem Subjekt"[15]). Die menschliche Seele ist weiterhin das Prinzip, die Ursache und der Ausgangspunkt des intellektiven Lebens. „Die Potenzen der Seele sind natürliche Eigentümlichkeiten ihrer selbst. Das Subjekt aber ist die Ursache ihrer eigenen Akzidenzien"[16]). Und weiter hören wir im corpus articuli: „Das Subjekt der Seelenpotenzen ist entweder die Seele allein, die wegen ihrer Potentialität das Subjekt des Akzidenz sein kann, oder das Zusammengesetzte. Dieses aber befindet sich durch die Seele im Akt. Daher fließen offenbar alle Potenzen aus der Seele als ihrem Prinzip"[17]).

Diese Ausführungen dürften genügen, um die wesentlichen Beziehungen zwischen der Seele und den Erkenntnispotenzen aufzuzeigen, die für das Verständnis von eminenter Bedeutung sind.

Um den Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen zu erklären, nimmt der hl. Thomas mit Aristoteles eine doppelte Seelenkraft an: den möglichen oder potentiellen Verstand (intellectus possibilis, potentialis), und den tätigen, wirklichen, abstrahierenden oder reinigenden Verstand (intellectus agens, abstrahens, depurans)[18]). Beide betrachtet Thomas im Gegensatz zum Averroismus als in der Seele selbst gelegen und im Gegensatz zum Augustinismus als von der Seelensubstanz real verschiedene Akzidenzien. Thomas kennt S. th. I. 78/1 c noch eine Gattung intellektiver Potenzen, die aber für unsere Aufgabe von weniger großer Bedeutung sind. Nur die

15) S. th. I. 77/5c.
16) S. th. I. 77/6c.
17) S. th. a. a. O.
18) Vgl. S. th. I. 79/3a. „Sicut in omni natura ita est in anima aliquid, quo est omnia fieri et aliquid, quo est omnia facere". Ebenso Albert Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Mainz 1924. S. 198.

Unterscheidung, welche Thomas auf Aristoteles selbst zurückführt, ist von grundlegender Wichtigkeit[19]).

Kriterium für diese beiden Erkenntnispotenzen ist das Objekt. „Wenn sich das Objekt zur Potenz verhält wie etwas, das leidet und verändert wird, so haben wir eine aktive Potenz, wenn es sich aber umgekehrt verhält, wie etwas Tätiges oder Bewegendes, so haben wir eine passive Potenz. Daher kommt es, daß alle Potenzen der vegetativen Seele aktiv sind, da die Ernährung sowohl beim Ernährungs- als auch beim Werdeprozeß durch die Potenz der Seele umgesetzt wird. Alle sensitiven Potenzen hingegen sind passiv, da sie durch die sinnfälligen Objekte bewegt werden und in den Akt gelangen. Der Intellekt besitzt nun eine aktive und passive Potenz. Wird das in der Möglichkeit Erkennbare zum Erkennbaren der Wirklichkeit, so geschieht dies durch den tätigen Verstand. Daher ist der tätige Verstand eine aktive Potenz. Das wirklich Intelligible aber bewirkt, daß der Verstand der Möglichkeit zum Verstand der Wirklichkeit wird"[20]).

19) Thomas von Aquin beruft sich hier ausdrücklich auf den Philosophen. Er mag daher am besten selbst zu uns sprechen. Im dritten Buche über die Seele lesen wir: „In der gesamten Natur kann man ein zweifaches beobachten: Das eine bildet für jede Gattung den Stoff und ist das, was der Möglichkeit nach alles jene ist, (d. i. zur Gattung gehörige). Das andere bildet die Ursache und die bewirkende Kraft, die alles vollbringt. Wie die Kunst zum Stoff in Beziehung steht, so müssen auch in der Seele diese Unterschiede vorhanden sein. So gibt es auch wirklich eine Vernunft, durch die alles vollbracht wird, und eine andere, die alles vollbringt (430 a 10 ff). Fügen wir zur Erklärung noch die Interpretation des hl. Lehrers hinzu: „Zunächst hat er (sc. Aristoteles) nachgewiesen, daß es neben dem möglichen Verstand auch noch einen tätigen gibt und zwar durch Vernunftsschluß und Beispiel ... Da sich jede Natur bald in der Potenz bald im Akt befindet, muß man etwas annehmen, was gleichsam die Materie in einer jeden Gattung ist. Das soll bedeuten, daß es sich in der Möglichkeit zu dem befindet, was zu jener Gattung gehört. Dann gibt es auch noch etwas anderes, was gleichsam eine tätige Ursache und etwas Wirkendes ist, was sich in Vollbringung aller Dinge verhält wie die Kunst zur Materie. Die Seele jedoch, insofern sie geistig-erkenntnisfähig ist, befindet sich bald in der Möglichkeit, bald im Akt. Daher müssen auch in der intellektiven Seele diese Unterschiede obwalten. Es muß ein Verstand da sein, durch den alles intelligibel wird, der mögliche Verstand und ein anderer, der alles intelligibel machen kann, der tätige Verstand" (de anima 3/10).

20) S. th. I. 79/3c; de anima 2/6; met. 9/20 usw.

Aus dem Gesagten ergibt sich für uns eine Verlegenheit und eine Art des Fragens liegt sehr nahe: Ist denn die menschliche Seele dazu befähigt, zu gleicher Zeit zwei heterogene entgegensprechende Potenzen zu inhärieren? Eine, durch die alles wird, die andere, welche alles hervorbringt. Wie wollen wir diese beiden verschiedenen dem gleichen Subjekt angehörenden Potenzen selbst zum Problem machen, daß an ihnen eine Entfaltung des Erkenntnisproblems möglich wird? Wir können hier mit dem hl. Thomas den Satz aufstellen: „Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia", daß sich nur dann zu gleicher Zeit ein Aktives und Passives im gleichen Subjekt vorfinden kann, wenn sie unter dem gleichen Gesichtspunkt nicht das Gleiche bedeuten. Diese Schwierigkeit liegt hier nicht vor. Denn dieselbe Kraft ist unter demselben Gesichtspunkt nach der einen Seite hin aktiv nach der anderen passiv. Nach Thomas bildet es überhaupt keine Schwierigkeit, „daß das eine in Hinsicht auf das andere nach der einen Seite in der Potenz nach der anderen Seite im Akt ist. So beobachten wir es auch bei den natürlichen Dingen. Die Luft ist in Wirklichkeit feucht und in der Möglichkeit trocken. Bei der Erde verhält es sich umgekehrt"[21]).

Thomas von Aquin kennt also reale Potenzen, die ihre bseonderen Fähigkeiten besitzen. Sie wirken miteinander, sie wenden sich beide nach dem gleichen Phantasma und entnehmen ihm nur ein einziges Erkenntnisbild; und dennoch unterscheiden sie sich. Die eigentümliche Wirksamkeit des tätigen Verstandes besteht darin, daß sie nach der Vorlage, die ihr im Phantasiebild gegeben ist, ein der Natur des Verstandes angepaßtes g e i s t i g e s Bild herstellt, während der mögliche Verstand dieses Bild aufnimmt und dadurch in Stand gesetzt wird, den eigentlich erkennenden Akt zu vollziehen. Beide Tätigkeiten verfolgen aber das gleiche Ziel. Damit verläßt der hl. Thomas ganz klar und sicher den Boden augustinischer Anschauungen und schließt sich der von Avicenna weitergebildeten aristotelischen Vermögenstheorie an[22]). Die Seele erkennt nicht durch ihre Wesenheit, sondern durch die intellektiven Potenzen. Ganz anders dachte Platon und seine Schule. Nach ihm wirken die Ideen, die unwandelbar subsistierenden Normen, auf die Seele ein und erzeugen dadurch

21) S. th. II. [illegible]
22) Vgl. M. Grabmann, Thomas von Aquin. München 1926.

in uns die intellektuelle Erkenntnis. „Platon nahm Formen sinnfälliger Dinge an, die für sich ohne Materie subsistieren. So bezeichnet er die Idee des Menschen als Mensch an sich, die Form oder die Idee des Pferdes als Pferd an sich und so auch weiterhin von anderen Dingen. Diese separaten Ideen haben Teil an unserer Seele und an der körperlichen Materie; an der Seele zwecks Erkenntnis, an der körperlichen Materie zum Dasein. Wie die körperliche Materie durch Teilnahme an der Idee des Steines zu diesem Stein wird, so erkennt auch unser Verstand durch Teilnahme an der Idee des Steines den Stein"[23]). ... Der Einfluß der Ideen auf unsere Erkenntnis besteht nach Platon nicht darin, daß sie durch sich selbst unseren Verstand zur Erkenntnis bestimmen, sondern darin, daß sie in ihm die Formen hervorbringen, durch die er erkennt. Diese Formen hat die Seele zugleich mit ihrem Dasein erhalten. Damit werden nach Platon die Seelenpotenzen als überflüssig abgewiesen. Welchem Zwecke sollen sie auch noch dienen, wenn die Wesenheit der Seele alle ihre Begriffe von den ewigen ideellen Substanzen erlangt! Diese Anschauung mußte Thomas von Aquin notwendigerweise ablehnen[24]).

Die Einführung dieser Unterscheidung von zwei real verschiedenen Erkenntnispotenzen in die thomistische Erkenntnislehre ist außerordentlich bedeutungsvoll. Durch diese Unterscheidung konnte das materialistische Erkenntnisaxiom simile simili cognoscitur in das andere quodcumque cognoscitur secundum modum recipientis recipitur verändert werden. Mit ihm begegnet er dem Materialismus eines Empedokles und Demokrit als auch zugleich dem Pantheismus der Eleaten. Auf obiger Unterscheidung ruht die Sicherheit unseres geistigen Erkennens. Für Aristoteles sowohl als auch für Thomas von Aquin bildet sie die theoretische Grundlage für die Verähnlichungstheorie[25]).

Die Betrachtung der Eigenschaften der intellektiven Potenzen wirft Licht auf das Verhältnis dieser Potenzen in der Seele selbst. Sowie sie ihren Ursprung in der Geistseele haben, so teilen sie auch

23) S. th. I. 84/4c.

24) M. Grabmann, a. a. O. hierzu: Schulemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. 1915. (Beiträge XIII,5).

25) de anima 3. 5. 430a 17—26.

deren Beschaffenheit. Nur in den spezifischen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten sind sie unterschiedlich.

Da Thomas von Aquin ausdrücklich Aristoteles als Garanten für seine Anschauung anruft, will ich des besseren Verständnisses wegen das vorausschicken, was Aristoteles selbst im 5. Kapitel des dritten Buches über die Seele sagt: „Und diese tätige Vernunft ist von allem Stofflichen getrennt; (χωριστός) sie ist leidenslos (ἀπαθής) und ungemischt (ἀμιγής) ihrem Wesen nach Wirklichkeit (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια). Denn das Tätige steht höher als das Leidende, die Form höher als der Stoff. Das wirkliche Wissen ist nun auch mit seinem Gegenstand identisch. Das mögliche Wissen ist wohl in dem Einzelnen der Zeit nach früher; denn man darf nicht annehmen, daß die Vernunft bald denkt, bald aber nicht denkt. Aber nur getrennt ist das, was sie ist, und dieser Teil allein ist unsterblich und ewig. Wir haben jedoch keine Erinnerung, weil dieser Teil unveränderlich (ἀπαθής) die leidende Vernunft dagegen korruptibel ist (φθαρτός) und ohne dieser vermag die Seele nichts zu denken"[26]). Diese hier genannten wesentlichen Eigenschaften des tätigen Verstandes stimmen mit dem überein, was in de anima 3. 429 a 18 überhaupt vom Nous ausgesagt wird. Dort heißt es, er unterliegt keinem Entstehen und Vergehen, keinem Leiden und keiner Veränderung, er ist vom Körper getrennt und erkennt durch kein körperliches Organ, die Tätigkeit des Leibes ist bei der seinigen nicht beteiligt, er kommt von außen in den Leib, entsteht nicht mit ihm und geht nicht mit ihm unter. Diese Eigenschaften werden auch dem tätigen Verstand zugesprochen. Aber auch ihm allein. Dem leidenden hingegen werden sie abgesprochen. Wie jener leidenslos, unvergänglich, unveränderlich, Wirklichkeit ist, ist dieser leidentlich und damit veränderlich (παθητικός), vergänglich (φθαρτός) und seiner Substanz nach Möglichkeit[27]). Die Frage ist nicht mehr zurückzudrängen. Wie vermag der mögliche Verstand noch ein Nous zu sein, wenn ihm der Stagirite all die Eigenschaften abspricht, die er kurz vorher dem Nous zuerkennt? Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Philosoph in ihm wirklich einen Nous sieht, sagt es doch schon der Name, mit dem er ihn bezeichnet (παθητικὸς νοῦς). Nicht gerin

26) de anima 3. 5. 430a 17 –25
27) de anima 3. 4. 429a 24.

ger sind die Schwierigkeiten zum Verständnis des tätigen Verstandes. Zunächst wird von ihm gesagt, daß er in der Seele vorhanden ist (ἐν ψυχῇ ὤν)[28]), dann heißt es von ihm, daß er von außen her in den Leib kommt, daß er mit dem Leibe gar nichts zu tun hat[29]), und selbst im Leibe σωματός sei, ja er bezeichnet ihn sogar als θεῖος [30]). Wie soll er dann noch überhaupt im Leibe wirken können? Wie wir uns dann aber diesen Teil unserer Seele vorstellen sollen und welche Art des Bewußtseins wir ihm beilegen sollen, ist schwer zu sagen. Und vom leidenden Verstand: Um nichts geringer sind die Schwierigkeiten, in die sich die Lehre vom leidenden Verstand verwickelt[31]).

Thomas von Aquin vertritt hier eine andere Meinung. Er lehrt, daß die Eigenschaften des möglichen Verstandes mit denen des tätigen Verstandes übereinstimmen. Nur in einem Punkte nennt er die beiden unterschiedlich. Während der mögliche Verstand seiner genauen Substanz nach reine Möglichkeit ist, ist der tätige Verstand reine Energie. Aristoteles „gab dem tätigen Verstand vier Eigenschaften; die erste ist, daß er getrennt (separabilis)[32]), die zweite, daß er leidensunfähig (impassabilis), die dritte, daß er unvermischt (immixtus) ist, das heißt, daß er nicht aus körperlichen Naturen zusammengesetzt ist, noch auch mit einem körperlichen Organe verbunden. In diesen drei Eigenschaften stimmt er mit dem möglichen Verstand überein. Die vierte Eigenschaft aber besteht darin, daß er sich mit seiner ganzen Substanz im Akt befindet. Hierin unterschei-

---

28) de anima 3. 5. 430a 13.

29) de generat. Animal. 736b 27—29.

30) a. a. O.

31) Vgl. E. Zeller, Die Geschichte der Philosophie der Griechen. Leipzig 1921.

32) Diese Eigenschaft „separabilis", darf nicht im Sinne eines Alexanders von Aphrodisias verstanden werden (Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 7). Getrennt bedeutet hier soviel als von allem Körperlichen getrennt. Franz Brentano sagt a. a. O. weiterhin: „Die obige Annahme verstößt gegen die Anschauung des Aristoteles, der ausdrücklich sagt, daß diese beiden Unterschiede, nämlich der tätige und mögliche Verstand in der Seele sei. So gibt er uns mit aller möglichen Klarheit zu verstehen, daß sie Teile der Seele sind und in keiner Weise separate Substanzen.

det er sich vom möglichen Verstand, der sich mit seiner ganzen Substanz in der Möglichkeit befindet"[33]).

Die sich aus der vorangegangenen Betrachtung ergebende Schwierigkeit, die uns entgegentritt, wenn wir Thomas weiter fragen: Wie es mit dem möglichen Verstand vereinbar sei, daß er der Vergänglichkeit unterliege, löst der hl. Lehrer selbst, wenn er uns die Antwort gibt, „der passive Verstand heißt korruptibel, ... insoweit darunter der sensitive Teil der Seele verstanden wird"[34]). Die Vergänglichkeit kann nur insofern ausgesagt werden, als darunter der sensitive Teil der Seele verstanden wird.

Zwei von den oben genannten gemeinsamen Eigenschaften χωριστος und ἀμιγης, die für das Verständnis der thomistischen Erkenntnislehre von nicht unwichtiger Bedeutung sind, sollen nun Gegenstand eingehenderer Betrachtung sein. Das „χωριστος" will in diesem Zusammenhang sagen, daß der mens menschliche Verstand ein von dem sinnlichen wesentlich verschiedenes geistiges Erkenntnisvermögen ist. Die Scholastik hat immer an dem wesentlichen Unterschied zwischen sinnlicher Erkenntnis und Verstandeserkenntnis festgehalten. Sie lehrt, alle sinnliche Erkenntnis sei an ein materielles Organ gebunden, sei die Leistung eines psychisch beseelten Organs. Und in bündiger Form heißt es in de anima 3.7.: „dicitur enim separatus intellectus, quia non habet organum sicut sensus". Dagegen stelle, so sagt Thomas, die Verstandestätigkeit eine Eigenleistung der Seele dar, an der der Organismus keinen inneren Anteil habe. Der Verstand sei eine rein seelische Fähigkeit, informiere kein Organ und sei an kein Organ gebunden. „Denn besäße der Verstand ein körperliches Organ, wie es die sensitive Seele besitzt, so würde sich ergeben, daß er eine bestimmte Natur von den Naturen sensibler Dinge besäße. ... Wie das Sehvermögen behindert würde, falls es selbst oder die Pupille eine bestimmte Farbe hätte, so müßte es auch mit dem Verstande sein, wenn er ein körperliches Organ oder eine bestimmte körperliche Natur besäße"[35]).

Diese Gedanken faßt die Scholastik kurz und treffend in die Bezeichnungen: die sinnlichen Fähigkeiten sind organische, materielle

---

33) de anima 3. 10.
34) de anima 3. 10.
35) de anima 3. 24.

oder vom Stoff abhängige Fähigkeiten; der Verstand ist unstofflich, vom Organismus in sich unabhängig, d. h. geistig. Die Immaterialität, Geistigkeit des Verstandes besagt also nach der Scholastik eine innere Unabhängigkeit vom Stoff in dem Sinn, daß der Verstand im Gegensatz zu den sinnlichen Fähigkeiten an kein Organ gebunden, und daß bei seiner eigensten Tätigkeit kein körperliches Organ als Wirkursache mitbeteiligt ist[36]).

Damit sehen wir, daß zwischen dem Verstand und den Sinnen ein grundlegender übrigens auch erfahrungsmäßig nachweisbarer Unterschied besteht. Unter allen Lebewesen, so hören wir den hl. Thomas von Aquin sprechen, sind die Pflanzen am meisten an den Stoff gebunden. Sie können sogar meistens ihren Standort nicht verlassen; alle ihre Tätigkeit vollzieht sich durch die chemischen und physikalischen Kräfte, wenngleich sie durch die Pflanzenseele ganz bestimmten Zwecken des Organismus untergeordnet werden. In folge dieser ihrer Materialität fehlt der Pflanze jene Organisation, die sie befähigte, intentionale Bilder in sich zu erzeugen, sie hat gar keine Erkenntnis, sondern ist nur rein stofflichen Veränderungen zugänglich[37]). Einen gewissen Anfang der Loslösung von der Materie bemerken wir bei den Tieren; sie zeigen spontane Ortsbewegung und eine Bestimmung ihrer Tätigkeiten von innen heraus, die durch chemische und physische Kräfte nicht erklärt werden können. Wir finden bei ihnen äußere und innere Sinnesorgane, die den Pflanzen fehlen. Von einer eigentlichen Unabhängigkeit von der Materie kann jedoch auch hier keine Rede sein, da alle Tätigkeiten der Tiere, auch die höchsten, an physikalische und chemische Vorgänge in bestimmten, genau gekannten Organen gebunden erscheinen. Diesem Befund entspricht die Tatsache, daß das Tier einerseits Sinneserkenntnis besitzt, andererseits alle seine Erkenntnisse noch den Stempel der materiellen Bedingungen tragen, indem sie nur sinnfällige Eigenschaften in ausgedehnter Weise wiedergeben. Die Tiere sind, wie Aristoteles sich ausdrückt, befähigt, sinnliche Bilder in sich aufzunehmen ohne die stoffliche Eigenschaft der Dinge, aus denen sie

36) Vgl. Jos. Geyser, über Bedriffe und Wesensschau. Phil. Jahrbuch 1926. E. Rolfes. Was ist der wirkende Verstand bei Aristoteles? Phil. Jahrbuch 1918. Franz Brentano. Die Psychologie des Aristoteles. S. 24 ff.

37) Vgl. Arist. De anima 1. 2, c. 12 (424, a. 33 ff).

gewonnen werden, in ihrem physischen Sein aufnehmen zu müssen. Und zwar sind sie die ersten Lebewesen, bei denen wir einer solchen Fähigkeit begegnen[38]).

Die eigentliche Immaterialität findet sich erst beim Menschenverstand. Dieser ist, wie schon Aristoteles hervorhebt, nicht an die Materie gebunden, nicht in sie eingesenkt, ihm entspricht kein Organ[39]). Sein Objekt ist nicht bloß die Körperwelt, er kann alles erkennen, und an den Körpern erfaßt er das Allgemeine und den Sinnen Unzugängliche. Weil aber der menschliche Verstand die Fähigkeit einer Seele ist, die auch den Leib informiert, behält er eine äußere Abhängigkeit vom Körper insofern, als die Phantasie ihm in diesem Leben die Objekte vermitteln muß, aus denen der Verstand seine Begriffe und Urteile gewinnt. Während also im irdischen Leben nur das Wesen der Immaterialität des Verstandes sich zeigt, findet diese ihre äußere Vervollkommnung nach der Trennung der Seele vom Leib, da alsdann der Verstand auch für die Beschaffung der Objekte nicht mehr auf die Phantasie angewiesen ist.

Irgend einer Vermengung von Geist und Sinn ist der hl. Thomas weit entfernt.

Wir verfolgen einmal die von Aristoteles aufgestellte Lehre von den Eigenschaften der intellektiven Potenzen und sehen, daß die Undurchsichtigkeit des aristotelischen χωριστός für die kommende Erkenntnislehre verhängnisvoll geworden ist. Thomas legte dem separabilis den Sinn der Unabhängigkeit von der Materie, des „Nicht Gebunden-Seins" an ein körperliches Organ unter und schrieb diese Eigenschaft dem tätigen sowohl als auch dem möglichen Verstande zu. Ganz anders denkt Alexander von Aphrodisias. Er interpretiert das χωριστός im Sinne eines Platon, wenn er den tätigen Verstand als eine von allem Körperlichen getrennte Substanz auffaßt, und den möglichen hingegen zu einem sinnlichen Aufnahmevermögen des tätigen Verstandes werden läßt. Diese Lehre vom getrennten intellectus agens kehrt in verschiedenen Umbildungen besonders in der arabischen Philosophie wieder. Und damit ist es verständlich, daß gerade die Anschauung des Averroes, der mit großer Kenntnis des

38) a. a. O. (424. a. 18—25).
39) de anima 1. 3. c. 4 (429, a. 10 ff. bes. a. 24 f. 26. b. 4f).

Aristoteles ausgerüstet war, Thomas von Aquin zum heftigen Kampfe herausfordern mußte.

Averroes[40]), der namentlich berühmt geworden durch seine Kommentare zu Aristoteles den Beinamen „Kommentator" erhielt, sucht einen Mittelweg einzuschlagen. In der Erkenntnislehre trennt er nicht bloß den tätigen, sondern auch den möglichen Verstand von der individuellen Seele dem Sein nach und betrachtet den Verstand schlechthin als „Ein-für-sich-Seiendes" allgemeines Prinzip. Der Mensch habe zwar wie das Tier eine sensitive Seele (passiven Verstand); vernünftig werde er aber nur dadurch, daß er an dem allgemeinen Verstande teilnehme, daß dieser sich ihm mitteile. Diese Mitteilung sei vermittelt durch das Phantasma. Sei nämlich dieses im Menschen gegeben, so extrahiere der in diesem gegenwärtige tätige Verstand durch seine abstraktive Tätigkeit und Wirksamkeit die intelligible Spezies, werde aber für diese zugleich Träger und erscheine somit zugleich als möglicher Verstand. Es verbinde sich also im Erkenntnisprozeß der Verstand auch als möglicher Verstand mit dem Menschen, und so werde der Mensch der Wirklichkeit nach erkennend.

Wenn Averroes mit Alexander von Aphrodisias an eine Identität des möglichen Verstandes mit dem passiven glaubt — eine Meinung, die bereits Thomas in Zweifel zog[41]) und welche heute nachgewiesenermaßen unrichtig ist[42]) — so nimmt er doch gegen Alexander mit Themestius an, daß der mögliche Verstand der gleichen immateriellen Substanz entstamme wie der tätige. Jedoch ist er, wie eben schon betont wurde, eine eigene Kraft und fällt keineswegs mit dem tätigen Verstande in einer Potenz zusammen. Es gibt nur einen allgemeinen Verstand (monopsychismus). Da es nun viele individuelle

40) M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg 1911 u. Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles S. 14 sind der Ansicht, daß Averroes der Mangel notwendiger Urtexte zum Verhängnis wurde. Während Thomas von Aquin unmittelbare Übertragungen des Textes zur Verfügung standen, mußte Averroes seine Zuflucht zu verdorbenen syrisch-arabischen Übersetzungen nehmen. Dies ist zum großen Teil die Schuld für seine wunderliche Lehre vom getrennten intellectus agens.

41) de unitate intellectus contra averroistas.

42) Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der patristischen Philosophie. Berlin 1915.

Seelen gibt, die nach Averroes sich nicht von der Tierseele unterscheidend an diesem einen allgemeinen Intellekt teilnehmen, so muß der eine Intellekt folgerichtig in viele andere zerlegt werden. Er ist gleichsam wie ein Licht, das in den einzelnen Körpern widerstrahlt. Nur der allgemeine Verstand ist, in seiner objektiven Einheit genommen, unsterblich; die Unsterblichkeit der individuellen Seelen hingegen ist vom philosophischen Standpunkt aus abzulehnen. Wie Avizenna, so betont auch Averroes, daß die Reiche der Intelligenzen aus Gott hervorgeht. Gemäß der neuplatonischen Emanationslehre fließt auch der mögliche Verstand aus dem obersten Beweger hervor und gelangt durch Vermittlung der Intelligenzen zu jeder einzelnen Menschenseele.

Die Erkenntnis des Verstandes erstreckt sich nach Averroes zunächst auf das Intelligible im Sinnlichen. Da aber der Verstand als das unterste Glied der aus Gott hervorgehenden Intelligenzen mit diesen getrennten Intelligenzen im wesenhaften Zusammenhang steht, so kann sich der Mensch auch zur Erkenntnis dieser getrennten Intelligenzen erheben. Und das ist die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis, in ihr besteht die höchste Glückseligkeit des Menschen.

Gegen den Averroismus wandte sich schon Albert der Große 1266 mit der Schrift De unitate intellectus contra averroistas. Zum heftigsten Gegner dieser Lehre aber wurde Thomas von Aquin. Bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders in der Schrift de unitate intellectus contra averroistas wendet er sich direkt gegen die Schrift de anima intellectiva Sigers von Brabant. Ebenso kämpften Ägidius von Rom und Raymundus Lullus gegen den Averroismus in eigenen Schriften. Auch die Autorität wehrte sich gegen die unchristlichen Lehren in Zenzurierungen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1270 und 1277.

Die Schrift de unitate intellectus contra averroistas, in der Thomas von Aquin gegen die averroistischen Anschauungen zu Felde zieht, läßt deutlich erkennen, wie sehr dem hl. Thomas die Zurückweisung derselben am Herzen lag. In einer gewissen Erregung und Angriffslust macht er am Ende dieser Schrift seinen Gegnern zum Vorwurf: „Wenn sich aber jemand der fälschlich genannten Wissenschaft rühmen und gegen unsere Schrift auftreten will, so tue er es nicht in Winkeln und vor Kindern, die in schwierigen Problemen

urteilslos sind; vielmehr soll er gegen diese Worte schreiben. Wenn er es wagt, wird er nicht bloß mich, den unbedeutendsten von allen, sondern viele andere, die die Wahrheit lieben finden, die seinem Irrtum widerstehen oder seine Unkenntnis aufklären".

Trotzdem es nicht nur philosophische Betrachtungen sind, die den hl. Thomas von Aquin in Eifer erglühen ließen, sondern daß diese Lehre auch dem überlieferten Glauben widerstreitet, zieht er doch zur Überwindung dieser Lehrmeinungen die Dokumente des Glaubens heran, sondern sucht dieselbe mit Vernunftbeweisen abzutun. Er untersucht zuerst die aristotelischen Texte und fragt dann mehrere Kommentatoren; aber keiner kann die Anschauung des Averroes teilen. Hätte Averroes Recht mit der Aufstellung eines einzigen allgemeinen intellectus agens, so wäre die Natursynthese von Leib und Seele, wie sie Aristoteles begründet hat, unverständlich. Ein von allem gesonderter tätiger Verstand könnte seine wichtigste und vornehmste Aufgabe nicht erfüllen. Das können und müssen wir sagen, daß die intellektive Seele als Wesensform des Menschen für jeden Menschen eine gesonderte sein muß. Jeder Spieler hat eben seine eigenen Instrumente, „Andere Instrumente besitzt der Flötenspieler, andere der Architekt. Der Verstand aber steht zum Körper in Beziehung wie sein Beweger. Wie es aber unmöglich ist, daß der Architekt die Werkzeuge eines Flötenspielers benutzt, so unmöglich kann auch der Intellekt des einen Menschen den Intellekt des anderen benützen"[43]). Sowie nun jeder Beweger auf sein Bewegtes proportioniert ist, so sind auch die einzelnen Teile des menschlichen Körpers und damit auch der intellectus agens einander proportioniert.

Der menschliche Verstand ist eine immaterielle Kraft, ein von dem sinnlichen wesentlich verschiedenes geistiges Erkenntnisvermögen. Mit diesem Satze ist die zweite Eigenschaft, die unseren Erkenntnisprinzipien beigelegt wird, ausgesprochen, nämlich ἀμιγής. Die krassesten Gegner der Immaterialität des Verstandes waren die antiken Materialisten. Ihre Lehre ließ die Seele aus demselben Stoff bestehen wie den Körper und damit die Seele eben so materiell sein wie den Körper. Alle Erkenntnis gaben sie als eine Wirkung des bloßen Stoffes aus.

---

43) S. cg. II. 73.

Anaxagoras hat als erster den Gegensatz zwischen Materie und Geist hervorgehoben, wenn auch die prägnanten Worte für das rein Geistige ihm noch nicht in scharf geschliffener Form zur Verfügung standen. Hören wir den hl. Thomas von Aquin: „Wie" Anaxagoras „annahm, daß der Verstand ungemischt sei zum Regieren, so muß der Verstand ungemischt sein zur Erkenntnis. Das geht aus folgendem hervor: Alles, was sich in der Möglichkeit zu etwas befindet, kann dieses aufnehmen, entbehrt aber das, zu dem es sich in der Möglichkeit befindet und das es aufnehmen kann. So kann die Pupille, die sich in der Möglichkeit zu den Farben befindet, diese aufnehmen. Jedoch entbehrt sie jede Farbe. Da sich nun unser Verstand in der Möglichkeit zu den Erkenntnisobjekten befindet und diese aufnehmen kann, so erkennt er auch dieselben wie der Sinn das Sensible. Somit entbehrt er aller Dinge, die er von Natur aus erkennen kann. Da aber unser Verstand von Natur aus alle sinnlichen und körperlichen Dinge aufzunehmen vermag, so muß ihm jede körperliche Natur fehlen"[44]). Damit ist die Selbständigkeit des Nous betont, welcher ohne jede Beimischung des Materiellen sei. Jede körperliche Determination behindert die Erkenntnis. Daraus geht klar hervor, daß die Unabhängigkeit von der Materie die Wurzel aller intellektuellen Erkenntnis ist. Geistiges Erkennen verlangt auch geistige Erkenntnisprinzipien[45]).

Einen weiteren Beweis für die Geistigkeit des Verstandes liegt in der Selbsterkenntnis des menschlichen Verstandes. Die menschliche Selbsterkenntnis ist ein Akt des Verstandes, bei dem Erkennendes und Erkanntes ganz zusammenfallen, identisch sind; der Verstand erkennt sich selber. Da es für den Verstand keinen Spiegel gibt, in dem er sich schauen könnte, und er auch keine Strahlen aussendet, die zurückgeworfen ihn wieder treffen würden, ist eine solche Selbsterkenntnis nur möglich durch ein vollkommenes Sichzurückbeugen[46])

---

44) de anima 3. 7.

45) S. th. I. 75/2.

46) Die Ausdrücke Sichzurückbeugen sind bloße Bilder, durch die wir in unserer ungelenken, menschlichen Sprache das aktuelle Sichselbsterkennen, Selbstbeobachten darstellen. Der Verstand geht nicht aus sich heraus und kehrt nicht in sich zurück, er ist als etwas Geistiges in sich und nur deshalb kann er sich selbst erkennen, ohne mehr eines Anstoßes von außen zu bedürfen.

des Verstandes auf sich selber, oder durch eine innere Selbstbestimmung des Verstandes zur Erkenntnis. Eine organische Fähigkeit kann sich nicht selbst ganz erkennen, sonst müßte sie sich vollständig in all ihren Teilen so auf sich zurückbeugen, daß sie mit sich selbst zur Deckung käme. Das ist aber natürlich gerade infolge des quantitativen Auseinander der Teile unmöglich. Also eine vollständige Selbsterkenntnis ist nur möglich bei einer Fähigkeit und einer Seele, die in keiner Weise Ausdehnung besitzt, sondern als einfaches, von der Quantität unabhängiges Wesen sich selber in ihrer Substanz und in ihren Tätigkeiten vollständig gegenwärtig ist und sich so zur Selbsterkenntnis bestimmen kann[47]).

Die Immaterialität ist eine wesentliche Bedingung unseres Erkennens. Es ist ja auch ganz unmöglich, von einer materiellen Erkenntnis zu sprechen. Jede Erkenntnis, auch die sinnliche verläuft vollkommen immateriell. „Eine jede Erkenntniskraft ist in ihrer Art immateriell. Das gilt auch vom Sinn, der in der Ordnung der Erkenntniskräfte an letzter Stelle steht. Von ihm sagt ja Aristoteles, daß er die sinnlichen Formen ohne Materie aufnimmt. Aus der Mischung der Elemente vermag daher nie eine Erkenntniskraft zu entstehen"[48]).

Der von uns früher aufgestellte Grundsatz, quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur, zwingt uns notwendig die Anschauung auf, daß der ganze Erkenntnisprozeß immateriell vor sich gehen muß. Der Grad der Immaterialität bestimmt den Grad der Höhe des Erkennens. Vollständig von aller Materie getrennt sind die reinen Geister (Engel). Dementsprechend überragt auch ihre Erkenntnis diejenige der Menschen. Der alles unendlich überragende Gipfel der Geistigkeit endlich ist Gott, in dem keinerlei Pontentiali-

47) S. th. 1, q. 14, a. 2 ad 1: „Redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo super ipsam effunditur; inquantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas sicut patet in singulis sensibus, sed virtutes cognocitivae per se subsistentes cognoscunt se ipsas: et propter hoc dicitur in libro de causis quod: sciens essentiam suam redit ad essentiam suam (reditione completa)". Vgl. hierzu: Suarez, De anima l. 1, c. 9, n. 30, 31.

48) S. cg. II. 72.

tät sich mehr findet. Er ist die vollkommenste Erkenntnis und Weisheit selbst. Er ist am weitesten von der Materialität entfernt. „Die Pflanzen und alles, was zum Pflanzenreich gehört, können nicht Immaterielles in sich aufnehmen; so entbehren sie auch jeder Erkenntnis. Der Sinn nimmt die Formen zwar ohne Materie in sich auf, aber nicht auch ohne materielle Eigenschaften. Der Verstand hingegen erlangt sie erst dann, wenn sie von allen materiellen Eigenschaften gereinigt sind"[49]).

In der Geistigkeit, d. h. in der inneren und wesentlichen Unabhängigkeit des Verstandes vom Organismus, erblickt der hl. Thomas den tiefsten Grund aller Unterschiede, die zwischen dem bloß sinnlichen und dem höheren Erkennen des Menschen obwalten. Geistigkeit und Intellektualität sind nach den großen Meistern der Schule einander völlig gleichwertig. Jede geistige Substanz ist ihnen zugleich ein mit Verstand begabtes Wesen, und es gibt für sie keine intellektuelle Substanz, die nicht vom Organismus unabhängig, d. i. geistig wäre. Daher ist der Beweis für die Geistigkeit des Verstandes von der größten Tragweite für die richtige Auffassung des Wesens der menschlichen Seele; denn dieses erschließen wir aus ihren Tätigkeiten. Eine geistige Seele muß auch vom Organismus unabhängige Tätigkeiten besitzen; denn das Wesen muß sich in den eigenartigen Tätigkeiten kundgeben. Gibt es im Menschen vom Organismus unabhängige Akte, so ist die Seele, von der diese letztlich ausgehen, selbst geistig. Mit der Geistigkeit der Seele ist die Möglichkeit ihrer Fortdauer über den Tod des Leibes hinaus gewährleistet. Die Annahme hingegen, die Verstandestätigkeit sei geradeso vom Organismus abhängig, wie die Sinnestätigkeit, und das Gehirn sei ebenso Organ des Denkens und folglich des Wollens, wie es Organ der inneren Sinne und des sinnlichen Begehrens sei, würde die philosophische Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele unmöglich machen.

Der Verstand ist eine immaterielle und damit gewissermaßen unbegrenzte Kraft, aber dennoch bleibt er eine Einzelsubstanz. „Actus enim singularium"[50]). Jede Tätigkeit setzt ein Einzelding voraus. Einem Allgemeinen kann eine Tätigkeit zugeschrieben werden. Es

49) S. th. I. 84/2c; und I. 14/1.
50) S. th. I. 84/1 ad 3.

gilt der Satz: „Actum determinatur ad aliquid simile agenti"[51]). Nur dann ist ein Einzelding durch die Materie determiniert, wenn es durch die materia designata zu seinem Dasein bestimmt ist. Was aber keine Materie besitzt, wird ein Individuum durch sich selbst oder durch seine Art"[52]). So ist der Intellekt eine Einzelsubstanz und dennoch eine allgemeine Kraft. Allen Schwierigkeiten ist damit begegnet. Es kann das Erkennen ohne Bedenken dem Intellekt als etwas Singuläres zuerkannt werden. Zugleich ist der Eigenart der erkennenden Potenzen als allgemeiner Kraft Rechnung getragen. Wäre die erkennende Potenz materiell, so wäre das Erkennen unmöglich gemacht. „Das Einzelding repugniert nicht dem Erkennen insofern es ein Einzelding ist, sondern insofern es materiell ist. Denn es wird etwas nur auf immaterielle Weise erkannt; ist mithin aber etwas ein Einzelding und immateriell, wie es beim Verstand der Fall ist, so repugniert dies nicht dem Erkennen"[53]).

2. Kapitel.

Der mögliche Verstand (Begriff und Funktion).

Den möglichen, potentiellen oder rezeptiven Intellekt (intellectus possibilis, potentialis, receptivus oder schlechthin intellectus) haben wir als eine intellektive (Kraft) Potenz der Seele bestimmt. Seinen Namen erhielt er von Aristoteles selber. Den Verstand als bloßes Vermögen nennen die Scholastiker mit Aristoteles intellectus possibilis, nicht als wäre er ein bloßes Vermögen, sondern weil er nur der Möglichkeit nach erkennend ist[54]), mit anderen Worten, weil er an sich, als ruhende Kraft, zwar wirklich, aber noch nicht in Tätigkeit ist. Er kann „alles werden". Er verhält sich daher zum tätigen Verstande, der „ales wirkt", wie die Potentialität zur Aktualität.

Der mögliche Verstand unterscheidet sich wesentlich vom elidenden oder leidensfähigen Verstand (intellectus passivus). „Nach einigen ist der passive Verstand das sinnliche Begehrungsvermögen, da er die Leiden der Seele in sich aufnimmt. So wird er auch im

51) S. cg. II. 50.
52) S. th. I./2c.
53) S. th. I. 86/1 ad 3.
54) Vgl. de anima 3. 5. 430 a. 24/25.

I. Buch der Ethik als durch Teilnahme vernünftig bezeichnet, da er der Einsicht folgt. Andere bezeichnen ihn als sinnliche Urteilskraft (ratio particularis)"[55]). Im Unterschied zum möglichen Verstand heißt es von ihm: „Dieser so bezeichnete Verstand ist der Akt eines körperlichen Organs"[56]). Thomas von Aquin ist weit entfernt, den Verstand ein passives Vermögen in dem Sinn zu nennen, wie Demokrit es tat, da er glaubte, daß all unser Erkennen durch die Eindrücke die unsere Sinne von den Dingen erhalten, seine volle Erklärung finde. Der passive Verstand hat seinen Sitz in der Zelle mitten im Haupte[57]) und ist demgemäß korruptibel[58]). Demgegenüber wollen wir hier feststellen, daß der mögliche Verstand beim hl. Lehrer eine geistige immaterielle Kraft ist, die kein Organ besitzt.

Da wir früher bewiesen haben, daß die Akte der sinnlichen Erkenntnis organische Tätigkeiten sind, d. h. nicht von der Seele allein, sondern von Leib und Seele als einem Tätigkeitsprinzip hervorgebracht werden, so dürfte es bei dem vollkommenen Parallelismus zwischen Begehren und Erkennen überflüssig sein, den organischen Charakter des passiven Verstandes eigens zu beweisen. Wie die aus Leib und Seele bestehende Natur des Menschen Prinzip der Sinneswahrnehmung ist, so ist sie auch Prinzip des sinnlichen Begehrens.

Die Lehre von der Passivität unseres Erkennens ist der Fundamentalsatz in der thomistischen Abstraktionslehre. Diese Überzeugung offenbart Thomas von Aquin bereits zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Der mögliche Verstand wurde für die Abstraktionslehre in dem Augenblick notwendig, als sich unser Denker für die Verähnlichungstheorie entschloß. Im Unterschied vom Augustinismus kennt der hl. Lehrer reale Potenzen, durch die das bloß in der Möglichkeit befindliche Intelligible wirklich intelligibel wird. Infolge des Erdgerichtetseins unseres Erkennens werden zwei Potenzen benötigt, eine, die alles vollbringt, der intellectus agens, und eine, durch die alles wird, der intellectus possibilis. So heißt es im 1. Teil der theologischen Summe: „Die Notwendigkeit, einen möglichen Verstand anzunehmen, ergibt sich daraus, daß wir bald in der Potenz und bald im Akt erkennen. Mithin muß in uns eine Kraft

55) S. th. I. II. 51/3c.
56) S. th. I. 79/2 ad 2.
57) 4 sent 50. I. 1 ad 1.
58) Met. 7/10.

zur Erkenntnis der intelligiblen Dinge vorhanden sein. Sie ist aber schon vor dem Erkennen selbst da und gelangt in den Akt, wenn sie ein Wissen erlangt"[59]). Damit ist die Bedeutung, welche dem möglichen Verstande beigemessen wird, klar herausgestellt.

Daß der Verstand den Erkenntnisformen gegenüber, die ihn zur aktuellen Erkenntnis bestimmen, sich leidend verhält, hindert jedoch nicht, daß das Erkennen selbst eine Tätigkeit und zwar die eigentümlichste Lebenstätigkeit des Verstandes ist. Denn leidend ist er nur, insofern durch die Erkenntnisform das Erkannte seinem idealen Sein nach mit ihm vereinigt wird, aber gerade durch diese Vereinigung wird ihm die Tätigkeit des Erkennenk ermöglicht. Ist die immaterielle Erkenntnisform durch die Tätigkeit des intellectus agens im intellectus possibilis erzeugt, so ist dieser mit allem ausgerüstet, dessen er zum aktuellen Erkennen bedarf. Die eigentliche Erkenntniskraft des Menschen, die man intellectus possibilis heißt, nunmehr ausgerüstet durch die in ihr entstandenen, von den Sinnesbildern abstrahierten Erkenntnisformen, setzt sogleich die ersten Erkenntnistätigkeiten, indem sie die ersten Begriffe bildet und die ersten allgemeinen Urteile fällt. Die eigentliche Bildung des Begriffes ist eine Betätigung der formell erkennenden geistigen Fähigkeit, des intellectus possibilis. Dadurch wird aus dem möglichen Verstand ein intelligibler, aus dem Verstand in der Möglichkeit ein Verstand in der Wirklichkeit. Und da der intellectus possibilis die eigentliche Erkenntnisfähigkeit ist, und sich in ihm unser Erkennen vollzieht, trägt auch dieser Verstand den Charakter der Passivität und Rezeptivität an sich und kennzeichnet sich als passiver und rezeptiver Verstand. Ganz klar läßt Thomas von Aquin uns diese seine Anschauung erkennen, wo er uns in das Gesamtreich des Intelligiblen schauen läßt. „Da gibt es einen Verstand, der sich zum ens universale verhält wie der Akt alles Seienden. Das ist der göttliche Verstand, der zugleich seine Wesenheit ist. In diesem existiert alles Sein seinem Ursprung (orginaliter) und seiner Kraft nach (virtualiter) als in der ersten Ursache. So befindet sich der Göttliche Verstand nicht in der Möglichkeit, sondern ist reine Wirklichkeit (actus purus). Kein geschaffener Verstand kann sonst Akt des ganzen ens universale sein. Denn sonst wäre es nötig, daß es ein unbegrenztes Seiendes wäre. So ist jeder

59) S. th. I. 54/4c; I. 88/1c; 84/6c; 85/1 ad 3; cg. II. 76.

geschaffene Verstand nicht durch sich selbst Akt für alle erkennbaren Dinge, sondern steht zu diesen wie eine Potenz zum Akt. Da gibt es eine Potenz, die nicht immer im Akt ist, sondern von der Potenz zum Akt weiterschreitet, wie die Dinge, die werden und vergehen. Dann gibt es eine Potenz, die immer vollkommen aktuiert ist, nämlich die Materie der himmlischen Körper. So ist der Intellekt des Engels zu seinen Erkenntnisobjekten immer im Akt infolge der nahen Beziehungen zum ersten Intellekt, dem actus purus. Der Intellekt des Menschen aber ist der letzte in der Reihe der Intellekte und am meisten von der Vollkommenheit des göttlichen Verstandes entfernt. Er befindet sich in der Potenz zum Intelligiblen"[60]).

Wenn wir den Ausdruck „leidender Verstand" hören, taucht unwillkürlich die Frage in uns auf, weshalb trägt der intellectus possibilis den Namen „leidender Verstand". Leidend heißt der mögliche Verstand deswegen, weil er durch Leiden aktuiert wird. Thomas von Aquin kennt ein dreifaches Leiden. Das erste Leiden (im eigentlichen Sinne = propiissime) „ist dann gegeben, wenn einem etwas weggenommen wird, was ihm gemäß seiner Natur oder seiner eigentümlichen Hinneigung zukommt. So etwa verliert das Wasser durch Erwärmung seine Kälte, oder es wird der Mensch traurig oder krank. In einem zweiten, weniger eigentümlichen Sinn heißt etwas Leiden, wenn ihm etwas weggenommen wird, ohne Rücksicht darauf, ob es ihm zusteht oder nicht (minus proprie). So sagt man das Leiden von dem aus, der krank oder gesund wird, von dem, der in Trauer kommt, als auch von dem, der sich freut. M. a. W., diese Art von Leiden bezeichnet jede Bewegung oder Veränderung irgend welcher Art. In einem dritten Sinne sagt man schlechthin (communiter), daß etwas leidet, aus dem Umstand allein, daß das, was in der Potenz zu etwas ist, jenes aufnimmt, zu dem es in der Potenz ist, auch wenn nichts von ihm weggenommen wird. Darnach kann alles, was von der Potenz zum Akt gelangt, als Leiden bezeichnet werden, auch dann, wenn es vervollkommnet wird. So wird auch unser Erkennen ein Leiden"[61]).

Um den möglichen Verstand als ein Leiden zu kennzeichnen, das nach der dritten Art aufzufassen ist, bedient sich der hl. Thomas zur

---

60) S. th. I. 79/2c; I. 84/3 ad 1; 68/2c

61) Die Bezeichnung geht auf Aristoteles zurück; de anima 3. 5. 430a 11/12.

weiteren Bestimmung des Vergleichs mit der ersten Materie. Die Materie ist das Bestimmbare, aus sich Unbestimmte, Indifferente, Potentiale; die Form aber ist das die Materie Bestimmende, der Akt der Materie. Und wie jene Materie durch die sinnliche Form zum Dasein, so wird diese durch eine übersinnliche Form zur Erkenntnis bestimmt. „Ihr natürliches Sein besitzt die erste Materie, die sich in der Möglichkeit befindet, erst dann, wenn sie von der Form zum Akt gelangt ist. Unser möglicher Verstand befindet sich nun in der Ordnung der erkennbaren Dinge wie die erste Materie in der Ordnung der natürlichen Dinge. Denn er befindet sich in der Möglichkeit zu den intelligiblen Dingen, wie die erste Materie zu den natürlichen Dingen. Deswegen erhält unser möglicher Verstand seine Tätigkeit um die intelligiblen Dinge nur dann, wenn er durch ein Erkenntnisbild vervollkommnet wird"[62]). Da sich der mögliche Verstand in der Möglichkeit zu den intelligiblen Dingen befindet, kann ihn Aristoteles mit Recht eine „tabula rasa" nennen. „Tabula rasa, in qua nihil ex actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi"[63]). Thomas kommentiert den aristotelischen Text: „Deshalb heißt es von unserem Verstand, er leidet, weil er sich gewissermaßen in der Möglichkeit zu den erkennbaren Dingen befindet. Diese aber sind nicht in Wirklichkeit in dem Verstand, bevor er sie erkennt. Es muß aber hier so sein, wie mit einer Tafel, auf der nichts geschrieben steht, auf die aber mehreres geschrieben werden kann. Das gleiche gilt auch für den möglichen Verstand. Denn im Akt besitzt er kein intelligibles Objekt, sondern nur in der Potenz. Dadurch ist für die Ansicht der antiken Naturphilosophen kein Platz mehr, die da meinten, daß die Seele aus allen zusammengesetzt sei, um alles erkennen zu können. Unhaltbar ist auch die Lehre Platons, wonach die menschliche Seele von Natur aus alles Wissen besitze"[64]).

Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß der intellectus possibilis etwas Unbestimmtes ist und keinerlei Kenntnisse von Natur aus besitzt. Wie aber die materia prima die Potenz, das Vermögen, die Fähigkeit zum Akt ist, so trägt auch der mögliche Verstand die Fähigkeit in sich, durch hinzukommende Erkentnisbilder aktuiert zu werden. Er hat also trotz seines passiven Zustandes die weitere Be-

62) S. th. I. 14/2 ad 3; I. 7/1.
63) de anima 3. 9.
64) de anima 3. 9.

stimmung zur Aktivität in sich. Er ist gleichsam wie die weiße Wand im Kino. Aus sich heraus zeigt sie (der mögliche Verstand) nur weiße Wand, wenn aber das Kino spielt, zeigt sie den buntesten Wechsel der Formen. Ja, sie ist gleich der Lais nach ihrem berüchtigten Ausspruch: Non teneo, sed teneor.

Wenn wir mit Aristoteles vom Verstande sagen, daß er gewissermaßen alles Seiende ist, so ist das so zu verstehen, daß er der Möglichkeit nach alles Wissen in sich besitzt[65]), daß er von Natur aus die Tätigkeit in sich trägt, alle Dinge zu erkennen[66]). In Wirklichkeit erkennt der Intellekt jedoch nicht alle Dinge auf einmal, sondern nur successive, indem er ein Objekt nach dem anderen aufnimmt. Zwar kann er zu gleicher Zeit in der Form eines Vieles erkennen, aber nicht in der Form vieler. Ganz anders ist das göttliche Erkennen geartet. In Gott, als der vollkommensten Erkenntnis und Weisheit selbst[67]) findet sich keinerlei Potentialität mehr. Zwar erkennen das menschliche und das göttliche Erkennen ein Einziges zu gleicher Zeit, jedoch ist bei Gott dieses Eine so umfassend, daß in ihm alles Wissen verborgen liegt; im Menschen hingegen ist es eingengt. Die Bestimmung des möglichen Verstandes d. h. die Erkenntnis wird nur dadurch möglich, daß entweder das Erkannte seinem physischen Sein nach oder durch eine stellvertretende Erkenntnisform mit dem Erkennenden vereinigt ist[68]). Denn alles Erkennen erfolgt nach dem Grundsatz: Intellectus in actu est intellectum in actu".

Ausdrücklich unterscheidet der hl. Scholastiker den Verstand (intellectus) von der Vernunft (ratio), da er auch ein zweifaches Erkennen, ein diskursives und intuitives unterscheidet. Während der Intellekt seine Objekte simplici intuitu erfaßt, erlangt sie die ratio auf diskursivem Wege. Wenn wir das Ziel der beiden Erkenntnisarten als gemeinsam bezeichnen, so wird damit der Anschauung vieler Denker wie Kant, Jakobi, Hermes und Günther der Boden entzogen, welche Vernunft und Verstand zu zwei sachlich verschiedenen Fähigkeiten machten. Die zweifache Benennung hat nach der gewöhnli

65) de anima 3. 8. 413b 21: ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστιν. Themist. Philos. fügt noch τὰ πάντα hinzu (Textausgabe nach Biehl-Apelt, Leipzig 1911.

66) Vgl. de anima 3. 13.

67) Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. 9. Abhandlg., n. 970.

68) comp. theol. 83.

chen Ansicht ihren Grund nur in der Verschiedenheit der Funktionen desselben geistigen Erkenntnisvermögens. In der Tat läßt sich kein Grund ausfindig machen, der zu einer realen Zweiteilung berechtigt; vielmehr sprechen mehrere Gründe für die reale Identität.

Thomas von Aquin ist auch Vertreter der Wesenschau[69]). Damit wird der Schauakt, der an sich nur für das sinnliche Sehen des Auges in Anspruch genommen wird, auf die Erkenntnis übertragen. „Patet in nomine visionis, quod primum impositum est, ad significandum actus sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum"[70]).

Die Wesensschau in dem Sinne, wie Platon sie gelehrt hat, muß der Aquinate allerdings ablehnen. Gleich Sokrates ist Platon von der Möglichkeit wahren Wissens überzeugt. In der sinnlichen Erkenntnis freilich erreichen wir nur das Wandelbare, flüchtige Sein der Erscheinungswelt; erst im allgemeinen Begriff finden wir ein Unwandelbares, Absolutes in der Erkenntnis. So sind also die allgemeinen Begriffe nicht durch die sinnliche Erkenntnis aus den Dingen der Erscheinungswelt geschöpft; diese flüchtigen sind auch gar nicht das in den Begriffen erkannte unveränderliche Objekt. Und wenn darum die Begriffe uns nicht von den Dingen gegeben werden, so können wir nur durch das Schauen in die objektive Welt der Ideen dieselben erlangen. Die Erkenntnis der Ideen ist psychologisch an die Lehre von Praeexistenz und Anamnesis geknüpft. Die Seele, lehrt er, hat vor ihrer Verbindung mit dem Leibe in einem außerkörperlichen Zustande in der Region der Ideenwelt gelebt, hat daselbst die Ideen, das an sich Wahre und Gute unmittelbar geschaut und ist in dieser Anschauung glücklich gewesen. Infolge ihrer Verbindung mit dem irdischen Leibe geriet aber das Geschaute in Vergessenheit. Doch hat die Seele nicht die Fähigkeit verloren, sich wieder daran zu erinnern[71]).

---

69) Vgl. Hufnagel, Intuition und Erkentnis; Paul Wilpert: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Münster 1931.

70) S. th. 67/1c; I. II. 77/5 ad 3.

71) Jos. Geyser, Über Begriffe und Wesensschau. Philos. Jahrbuch 1925.

Aristoteles teilt die Auffassung Platons nicht. Er kennt keine praeexistente Seele. Nach Aristoteles ist jedes spezifisch bestimmte Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt, folglich auch das lebende Wesen. Demnach verhalten sich auch Leib und Seele zueinander wie Materie und Form. Fragt man nach dem Wesen eines Dinges, so darf man nicht mit Plato antworten, die Wesenheit eines Dinges ist das, was ich in den Ideen erblicke. Die aristotelisch Wesenheit schwebt nicht in unsichtbarer Majestät über der Region der Erscheinungswelt, sondern ist in jedem körperlichen Dinge konkretisiert. Vermittelst der abstraktiven Tätigkeit unseres Intellektes fassen wir die Wesenheiten der sinnlichen Objekte nicht durch Schau.

Dieser Anschauung schließt sich auch Thomas von Aquin bewußt an. Die menschliche Seele besitzt Potenzen, durch welche sie befähigt ist, die zur Verstandeserkenntnis notwendige Form aus dem Phantasiebild zu gewinnen; oder besser gesagt, das Wesenhafte dem Zufälligen zu entnehmen. Und doch kennt der hl. Thomas auch eine Erkenntnis durch Schauen. Der intellectus agens entkleidet die Erkenntnisbilder von den materiellen und individuellen Bedingungen, um das Wesen der Dinge herauszuheben. Die so präparierten species werden dann dem intellectus possibilis dargeboten und dieser erblickt wie in einem Spiegel im geistigen Erkenntnisbild die Wesenheit des Dinges. Diese Funktion vollzieht der Verstand nicht durch schlußfolgerndes Denken sondern durch Intuition. Zwar ist die Schau anders geartet, als wie Platon sie lehrte. Thomas von Aquin läßt den Verstand das Wesen des Dinges nur im Erkenntnismittel schauen. Hier ist die erkannte Wesenheit einem Spiegelbild vergleichbar. Im Sinne Platons aber werden die Wesenheiten als unmittelbar gegenwärtig geschaut. Fernerhin verlegt Platon diesen Akt in die praeexistente Seele[72]), während bei Thomas von Aquin die Wesenheiten an jedem Begriffsbild vollzogen wird.

Wir haben früher nachgewiesen, daß Erkenntnis nur dadurch ermöglicht wird, daß entweder der Gegenstand selbst oder eine ihn

---

72) Siegfried Behn. Über Phänomenologie und Abstraktion. Philos. Jahrbuch 1925. M. Horten. Die jüngsten Erkentnistheorien. Philos. Jahrbuch 1927. Jos. Geyser. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Münster 1920 (B. II. c. 11/§ 7).

vertretende Form mit dem Erkenntnisvermögen vereinigt ist. Da nun der sinnfällige Gegenstand, um dessen Erkenntnis es sich hier handelt, mit dem Verstand nicht direkt vereinigt sein kann, verfiel man auf den Gedanken, der Verstand sei von Natur aus mit einer den Gegenstand abbildenden Erkenntnisform ausgestattet. Diese Anschauung verfocht Platon. Nach ihm ist die Seele schon von Geburt mit intelligiblen Formen ausgestattet. Der Mensch besitzt alles Wissen in sich und es bedarf nur der Wiedererinnerung, um das Vergessene wieder lebendig zu machen[73]).

Thomas von Aquin wandelt in der Frage nach den angeborenen Ideen bewußt die Pfade des Philosophen. Das Erkenntnisvermögen ist an und für sich eine indifferente Fähigkeit, d. h. aus sich allein ist es nicht zur aktuellen Erkenntnis, noch weniger zur Erkenntnis dieses oder jenes bestimmten Gegenstandes determiniert. Es gleicht der unbestimmten ersten Materie und einer unbeschriebenen Schreibtafel. Das lehrt uns, so weit die existierenden Dinge in Frage kommen, schon die Erfahrung. Erst durch die Erkenntnisform wird es aus der reinen Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt[74]). Die Erkenntnisform hat den Zweck, die Erkenntnisfähigkeit mit dem Gegenstand in Verbindung zu setzen und im Verein mit der Fähigkeit den Erkenntnisakt zu zeugen. Zu der Platonischen Hypothese der Wiedererinnerung äußert sich der Heilige von Aquin wie folgt: „Es ist unmöglich, daß die Seele trotz der natürlichen Erkenntnis aller Dinge in eine so große Vergessenheit gerate, um nicht zu wissen, daß sie eine solche Erkenntnis besitzt. Denn kein Mensch vergißt das, was er von Natur aus weiß, z. B. daß ein jedes Ganze größer ist als sein Teil, und andere dieser Axiome. Vor allem aber läßt diese Lehre sich nicht halten, wenn man bedenkt, daß der Seele natürliches Sein darin besteht, sich mit dem Leibe zu vereinigen. Man kann aber nicht annehmen, daß die einer Sache von Natur zustehende Tätigkeit vollständig behindert wird. Wieder ergibt sich die Unhaltbarkeit dieser Auffassung daraus, daß beim Fehlen eines Sinnes auch das diesbezügliche Wissen fehlt, das aus diesem Sinn geschöpft wird. So besitzt ein Blindgeborener keine Kenntnis von der Farbe. Das wäre anders, wenn der Intellekt der Seele von Natur aus die

---

73) S. th. I. 84/3c.
74) S. th. I. 84/3c.

Begriffe aller intelligiblen Dinge besitzen würde. So muß man sagen, daß die Seele die körperlichen Dinge nicht durch angeborene Ideen erkennt"[75]). Thomas geht noch weiter. Er will nicht einmal gestatten, daß der Verstand dazu disponiert sei, die Begriffsbilder in sich aufzunehmen. Mit jeder erwünschten Klarheit lehnt er cg. II. 76 die Ansicht ab, die einige Philosophen besonders Averroes geneigt waren, für sich in Anspruch zu nehmen. Sie sahen in dem möglichen Verstand bei Aristoteles ein gewisses Aufnahmevermögen für den tätigen Verstand. Das kann nicht zutreffen, da sich der mögliche Verstand seiner Natur nach zu den wirklich intelligiblen Formen in der Möglichkeit befindet. Damit will aber keineswegs gesagt sein, daß dem möglichen Verstand ein besonderes Geneigtsein zur Aufnahme der Begriffsbilder abgesprochen werden muß.

Mit Unrecht ruft man zugunsten der angeborenen Ideen die Autorität des hl. Thomas an. In der Lehre über die ersten Urteile hat es zunächst den Anschein, als ob hier die Passivität der Erkenntnis aufgegeben sei. Allerdings redet er von den allgemeinsten, ersten Prinzipien wie von einem in der Seele ruhenden „Samen alles natürlichen Wissens"[76]). Allein diese Worte beziehen sich nicht auf den ersten Ursprung unserer Begriffe, sondern auf die Erweiterung unserer Erkenntnisse durch eigenes Nachdenken und durch Unterricht. Die Vermehrung unserer Erkenntnisse, sagt der hl. Thomas, sei nur möglich, weil wir gewisse Wahrheiten, sobald wir nur an sie denken, sofort mit voller Klarheit erkennen[77]). Er erklärt dies dadurch, daß wir schon durch die erste Tätigkeit der Vernunft zu den allgemeinsten Begriffen gelangen. „Die Erkenntnis eines Unbekannten kann man auf zweifache Art erlangen, durch das intellektuelle Licht und durch die ersten in sich bekannten Begriffe. Diese stehen zu jenem Licht des tätigen Verstandes so in Beziehung wie das Werkzeug zum Künstler. Es ist also Gott in beiden in hervorragendem

75) S. th. 84/4c; cf. 84/3c quod. 3. 9./21c; de anima 3/7 etc.

76) Praeexistunt in nobis quadam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. De veritate q. 11, a. 1.

Maße die Ursache des menschlichen Wissens, da er diese Seelen selbst mit dem Erkenntnislicht ausgezeichnet hat, indem er ihnen die Erkenntnis der ersten Prinzipien einprägte, die gleichsam Sprößlinge der Wissenschaft sind"[78]). Daß er aber die allgemeinsten Begriffe nicht für apriorisch und der Seele bzw. dem Verstande angeboren hält, geht klar aus seiner Lehre hervor, daß wir sie durch Abstrahieren vom Phantasiebild gewinnen[79]).

Der menschliche Verstand erkennt das Sein der Dinge und zwar erkennt er in allem, was er erkennt, das Sein. Das Sein der Dinge aber ist ihr Wesen. Objekt unseres Verstandes ist also die Wesenheit des Dinges. Wesenheit eines Dinges im engeren Sinne ist jenes Innere, das allen seinen Eigenschaften und Tätigkeiten zugrunde liegt, seine substantielle Wesenheit. Infolge seiner immanenten Befähigung dringt der Verstand durch das Äußere, die Akzidenzien hindurch, zum Inneren. „Nomen intellectus sumitur, ex hoc, quod intima rei cognoscit, est enim intelligere quasi intus legere"[80]). Das Wort intellectus (intus legere) entspricht auch der natürlichen Tendenz des Verstandes, das Innere der Dinge aufzufassen. Mit dem Inneren ist aber das Allgemeine, Notwendige einer Sache gemeint. Der Sinn erkennt wohl die einzelne konkrete Erscheinung, aber nicht, was sie ist, sondern nur, wie sie auf ihn einwirkt; der Verstand erfaßt auch das Sein derselben[81]). Das Notwendige befin-

---

78) Quaestio de magistro art. 3; Vgl. Liberatore Franz, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin, S. 197 ff; P. Wilpert, Die Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin S. 137 ff; Sertillanges, Der hl. Thomas von Aquin, II. S. 188; Ferré, Saint Thomas d'Aquin et l'ideologie, Revue des sciences écclesiastique, Amiens 1876 S. 489 ff.

79) Damit fallen jene Bedenken, die man gegen die aristotelisch-scholastische Auffassung erhebt. Man sagt, im einzelnen Denkakt heben wir an dem Gegenstand nur bestimmte Seiten hervor, erfassen z. B. das Gold als Metall, als Tauschmittel, als Schmuckgegenstand usw. Die Erfassung des „Wesens" sei allerdings der ideale Zielpunkt aller Denkbetätigung, der nie völlig zu erreichen sei, da es uns weder gelinge, eine vollständige Orientierung über die Beziehung des Gegenstandes z. B. Gold zu gewinnen, noch sämtliche Eigentümlichkeiten desselben aus allgemeinen Gesetzen stetig abzuleiten. Vgl. B. W. Switalski, Vom Denken und Erkennen, Kempten 1914, 29 f; ders., Das Leben der Seele, Braunsberg 1907, S. 69.

80) de veritate 1/12 c

81) de veritate q. 1, a. 12; 1, q. 17, a. 3 ad 1; q. 57, a. 1 ad 2.

det sich in einer jeden Sache. „Was zufällig ist, kann nach zweifacher Weise als solches verstanden werden. Einmal insofern es de facto zufällig ist, dann aber auch, insofern sich in ihm etwas Notwendiges vorfindet. Denn nichts ist so kontingent, daß sich in ihm nicht irgend etwas Notwendiges vorfände. Mag z. B. auch die Tatsache, daß Sokrates läuft an sich kontingent sein, die Beziehung des Laufens aber zur Bewegung ist notwendig. Denn es ist notwendig, daß sich Sokrates bewegt, wenn er läuft"[82]). Daraus geht aber hervor, daß auf Seiten des zuerkennenden Objektes etwas vorhanden ist, das sich zur Bildung von allgemein gültigen Begriffen eignet. Jene Erkenntnis des „Wesens" aber, die nach dem Lehrsatz aller geistigen Erkenntnis eignet, ist nur eine solche, die über die konkreten Erscheinungen der Dinge hinaus zu ihrem Sein vordringt, durch das sie das sind, was sie sind, mag diese Erkenntnis auch noch so unbestimmt sich gestalten, daß sie nichts Näheres über dieses Sein zu berichten weiß.

Der mögliche Vertand ist eine passive Kraft, die sich einer unbeschriebenen Tafel gleich — nur in der Potenz zu allen erkennbaren Dingen befindet, so mußten wir auf Seiten des erkennenden Subjektes konstatieren. Wir haben aber schon gehört, daß es verkehrt wäre, anzunehmen, daß der mögliche Verstand nur dazu da wäre, passiv zu sein; er ist nur soweit passiv, als er die Erkenntnisbilder in sich aufnimmt. Sein Ziel aber besteht darin, aktiv zu werden, um dadurch zu erkennen. Aus dem intellectus possibilis soll ein intellectus intelligibilis werden.

Verlieren wir das Gesagte nicht aus dem Auge, so will es nicht schwer fallen, jene schwierigen Texte zu interpretieren, welche die Gegner immer wieder aufgreifen, um sich zugunsten der angeborenen Ideen auf die Autorität des Heiligen von Aquin zu berufen. Wenn Thomas von diesen ersten und allgemeinsten Prinzipien S. th. II. II. 5/4 ad 3 sagt, daß sie „uns von Natur aus bekannt sind" (naturaliter nota), und er dieses naturaliter an gleicher Stelle näher bestimmt, „Quod convenit ei secundum substantiam", so dürfen wir diese Texte gegenüber den angeborenen Ideen im Sinne Platons mit der Passivität der thomistischen Erkenntnislehre in Einklang bringen. „Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales partim a

82) S. th. I. 87/3c.

natura existentes et partim ab exteriori principio"[83]). Diese Prinzipien sind von Natur aus so bekannt, als wären sie uns gleichsam angeboren. Diese Prinzipien sind uns so klar und einleuchtend, daß sie keines weiteren Beweises bedürfen und sind daher per consequens visa. So halten auch die letzten Urteile den Vergleich mit dem angeborenen Lichte des Verstandes aus. Wenn es dann heißt, daß die Prinzipien von Gott unserer Seele eingeprägt sind, so ist das nur in dem Sinn zu verstehen, daß Gott gleichsam die Bürgschaft für die Sicherheit ihrer inneren Evidenz übernimmt.

Bei dem Interesse, das die angeregte Frage für jeden Menschen bietet, der sich nicht damit begnügt, sein Denken einfach als Tatsache hinzunehmen, ist es nicht zu verwundern, daß eine Lösung schon in den ältesten Zeiten versucht wurde; und da sie anderseits nicht geringe Schwierigkeiten in sich schließt, ist es begreiflich, daß die Lösungsversuche manchmal recht sonderbar ausfallen. Selbstverständlich können wir nur Erklärungen berücksichtigen, die von der Voraussetzung ausgehen, daß der Verstand eine geistige Fähigkeit ist.

Wir wollen hier nicht einen Überblick über die hauptsächlichsten Erklärungsversuche auswählen und begründen, die, wenn sie auch die eingestandenermaßen schwierige Frage nicht zu einer leichten macht, doch den Anforderungen, die man billigerweise an eine Erklärung des Ursprungs unserer intellektuellen Erkenntnis stellen kann, allseitig gerecht wird, sondern nur jene herausheben, die sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin beruft. Es kommt hier in Frage der Ontologismus.

Die Scholastik nimmt ganz allgemein als höchstes Kriterium der Wahrheit und letzten Grund der Gewißheit die objektive Evidenz an, die seit Descartes in Zweifel gezogen wurde. Descartes[84]) stellt als höchsten Grundsatz auf: Alles das und nur das ist gewiß, was klar und bestimmt aufgefaßt wird. Mit diesem Grundsatz will Kartesius nicht nur die Ausdehnung und den Umfang, sondern auch den Grund der Gewißheit bezeichnen. Das mit dem Denken gegebene Dasein ist also der einzig sichere Ausgangspunkt der Philosophie. Damit will er den übrigen Erkenntnissen die ihnen durch seinen Zweifel genommene Gewißheit zurückgeben. Ernstgerichtete Mär-

83) S. th. I. 57/2; cf. I. II. 51/1.

84) Vgl. Otten, Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. 10 ff.

ner suchten nun auf thomistischer Seite nach einem neuen Krite rium für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis. Der Traditio nalismus[85]), der den Ursprung aller oder wenigstens vieler Erkennt nisse, die wir von übersinnlichen Dingen haben, aus einer anfäng lichen Offenbarung Gottes herleitet, kann keine Gewähr bieten. So kam denn die Lehre des Ontologismus, der alle Verstandeserkennt nis des Menschen aus der unmittelbaren Anschauung der Wesen heit Gottes oder seines mit der Wesenheit sachlich identischen gött lichen Attributs erklärt[86]).

Um in dem Sinnlichen das Übersinnliche, das Wesen, zu erken nen, so meinen die Vertreter des Ontologismus, reicht das nicht aus, was die Sinne von den Dingen empfangen. Der Verstand mag den Inhalt der Sinneserkenntnis verbinden, trennen, ordnen wie er will, er kann aus ihm nicht herausbringen, was nicht in ihm ist. Denn das Wesen der sinnfälligen Dinge ist notwendig, ewig, unveränderlich. Nur dadurch, daß die Idee des reinen Seins, dieses ewige, unver änderliche Urbild von allem, was ist und sein kann, den Verstand erleuchtet, ist dieser imstande, das in den Dingen zu finden, was der Sinn nicht erkennen und nicht darstellen kann. Die unmittel bare Erkenntnis oder das Schauen Gottes ist dem Verstand so we sentlich, daß ein Verstand ohne zuständliches Schauen Gottes nicht existieren und ohne ein wirkliches wenngleich unbewußtes Schauen Gottes nichts erkennen kann. Wie kommen wir aber zur Erkenntnis der Dinge, die außer Gott sind? Nichts einfacher als das. Das gött liche Sein oder die Idee offenbart sich uns, wie sie ist. Sie ist es aber, die alles erkennt und alles schafft. Indem wir also Gott schauen, sehen wir sowohl die Wesenheiten der Dinge als auch die wirkli chen einzelnen Dinge. Für uns erhebt sich nun die Frage, kennt der hl. Thomas wirklich eine angeborene Idee des Seins und ist der

85) Über de Bonald und Bonetty sowie andere Traditionalisten: de Lamennais, Gerbet, Ubaghs, siehe Castelein, Psychologie, nouvelle éd. 1904, 134 ff.

86) Liberatore Franz, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin, 6. Kap.

Noch bevor Gioberti dem Ontologismus seinen Namen gab, war er bereits von Marsilius und Malebranche vertreten worden. Seine neuere Form erhielt er jedoch von Gioberti und Rosmini. Vgl. Bessmer, Ros mini und Rosmianismus, in Stimmen aus Maria Laach LXII 1907 416 ff.

intellectus agens des Aquinaten wirklich identisch mit dieser angeborenen Idee des Seins?

Fragen wir nun den hl. Lehrer nach dieser allgemeinen Idee des Seins, so läßt er keinen Zweifel darüber aufkommen, daß eine solche Idee ebenso durch Abstraktion erworben werden muß wie alle anderen Ideen auch. Wenn Thomas von Aquin sagt: „Das bezeichnet man folgerichtig als das Erste, was zuerst vom Verstande erfaßt wird; an erster Stelle aber erkennt der Verstand das Seiende. Denn ein jedes Ding ist erkennbar, wenn es im Akt ist. Dabei ist das Seiende das erste Objekt des Verstandes und mithin der erste erkennbare Gegenstand[87]), so scheint er den Ontologisten dennoch die Hand zu reichen. Die Ontologisten mögen Recht haben, daß das erste Objekt der Erkenntnis das allgemeine Seiende ist. Behauptet man aber, Thomas von Aquin habe das Angeborensein einer solchen Idee gelehrt, so unterschiebt man seiner Abstraktionslehre eine Ansicht, die ihr wesensfremd ist. Unmittelbar erkennt der Verstand, was ihm nicht nur durch seine physische Gegenwart unmittelbar nahe, sondern überdies unmittelbares Objekt der Erkenntnis ist. Nicht alles, was dem Verstand unmittelbar gegenwärtig ist, wird unmittelbar von ihm erkannt. Sonst müßte der Verstand auch sich selbst unmittelbar erkennen, denn er ist sich unmittelbar gegenwärtig und sogar identisch mit sich[88]).

Aus dem bisher Gesagten erhellt eindeutig und klar, daß der menschliche Verstand an sich ein bloßes Erkenntnisvermögen ist, d. h. zur aktuellen Erkenntnis nicht durch sich selbst bestimmt. Da der Verstand mittelbar durch das Objekt seine letzte Bestimmung erhält, so muß er an und für sich als bloßes Erkenntnisvermögen gelten, ohne aktuelle und habituelle Erkenntnis; er wird alsdann mit Recht eine passive Fähigkeit genannt und mit einem unbeschriebenen Blatt verglichen (tabula rasa). Er wartet darauf, beschrieben zu werden, gleich wie die materia prima, die alles Bestimmte werden

87) S. th. I. 5/2c; cf. 11/2 ad 4; I. II. 55/4 ad 1.

88) Die Besprechung der Lehre des hl. Augustinus, auf die sich der Ontologismus auch mit Vorliebe beruft, gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. Wien 1906. 55 ff.

kann, aus sich aber nichts Bestimmtes ist. Der Verstand der reinen Möglichkeit ist aber nicht dazu angelegt, möglich zu bleiben, sondern befähigt, von dem bloßen Erkennenkönnen zur aktuellen Erkenntnis überzugehen; aktiv und wirklich intelligibel zu werden.

Drittes Kapitel:

Der tätige Verstand.

Nach Platon existieren die Ideen als allgemeine Normen unabhängig von den Sinnen außerhalb der Seele; daher müssen sie auch unabhängig von den Sinnen sich wirksam erweisen können. Der menschliche Verstand erschaut diese vorbildlichen göttlichen Ideen unmittelbar und gelangt durch deren Anschauung zur Erkenntnis der Einzeldinge. Hätte Platon mit dieser seiner Ideenlehre recht, so wäre ein tätiger Verstand vollständig überflüssig. Allein die platonische Ideenlehre konnte weder einen Aristoteles noch einen Thomas befriedigen. Das Allgemeine ist nichts für sich und unabhängig von den Einzelwesen Existierendes, sondern hat in den einzelnen, konkreten Dingen sein Objekt. Somit subsistieren in der Seinsordnung nicht die Allgemeinbegriffe, sondern die Einzeldinge, in denen die immanente Kraft des Verstandes das Allgemeine als das ihm eigene Objekt erfaßt[89]). Die Allgemeinheit ist demnach eine Eigenschaft der endlichen Natur, insofern diese durch den abstrahierenden Verstand gedacht ist. Um das Universale, das begriffliche Wesen der Dinge zu erfassen, kann ein rein passiv rezeptives Erkenntnisvermögen nicht ausreichen. Wir benötigen eine tätige Kraft, einen intellectus agens. „Ein tätiger Verstand wäre nicht vonnöten, wenn wirklich intelligible Universalien durch sich und neben dem Geiste subsistierten, wie Platon meinte. Aristoteles lehnte das jedoch ab und gelangte zur Anschauung, daß die Allgemeinbegriffe nur in sensiblen Dingen existierten, die noch nicht wirklich intelligibel sind. Daher benötigte er eine Kraft, welche die nur möglich erkennbaren Dinge wirklich erkennbar macht. Das vollzieht er dadurch, daß er die Spezies der Dinge von der Materie und

89) „objectum intellectus est ipsa rei essentia". De veritate q. 10. a. 4. cf., S. th. I, q. 84. a. 7. c.

Platon vertreten, und die Scholastik, besonders der hl. Thomas von Aquin, hat sie allseitig begründet und angewandt.

Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Erfolgt das Erkennen nach diesem Grundsatz, so muß die Vernunft als immaterielle Erkenntniskraft auch das Materielle, das sie ohne Zweifel erkennt, durch immaterielle Vorstellungen erfassen. Das vermag sie aber nur dadurch, daß sie an dem Gegenstand, den der Sinn auf sinnliche Weise erkannt hat, von dem Zufälligen absieht und das Wesentliche auffaßt. Und diese tätige Kraft, die bei Gegenwart des den Gegenstand nach seiner individuellen äußeren Erscheinung darstellenden Phantasiebildes ein der Natur des Verstandes entsprechendes intelligibles Bild, das das Allgemeine und Wesentliche des Gegenstandes darstellt, im leidenden Verstand hervorbringt, ist der intellectus agens.

In dem Sinne, daß der Verstand der Erkenntnisformen zu seiner Betätigung bedarf, bezeichnet man den tätigen Verstand auch als abstrahierenden oder reinigenden Verstand (intellectus abstrahens sive depurgans). Seinem Wesen nach ist er Aktualität, eine Energie unseres Geistes. Seine eigentliche Tätigkeit besteht darin, daß er von der sinnlichen Vorstellung die geistige Erkenntnisform abstrahiert, d. h. den eigentlichen Gegenstand oder das Formalobjekt des Verstandes von den materiellen und individuellen Bedingungen, die das Ding in der Wirklichkeit hat, absondert. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich vom möglichen Verstande[91]). Der

---

90) qu. de spir. creat. 9; cf. S. th. I. 79/3; cg. II/75 comp. theol. II. 86; qu. de anima 4.

91) Über den intellectus agens und seine Unterscheidung vom intellectus possibilis äußert sich Suarez folgendermaßen: „Est ergo in parte intellectiva animae nostrae duplex productivo, nempe speciei et actus, duplexque receptivo correspondens. Utraque vero debet fieri a spirituali virtute, et in potentia spirituali, ut ex dictis pacet. Est autem potentia eadem receptiva speciei productivaque actus intelligendi, quae intellectus possibilis vocatur, quia ex natura sua est potentia, ut speciebus rerum omnium informetur et per eas intelligat. At vero virtus productiva specierum, quia recipiendi munus non habet, sed tantum agendi, ideo abaetione denominatur agens, diciturque intellectus, non quia intelligat, cum solum producat species, quae productio intellectivo non est (obiectum enim sensibile species quoque producit, nec tamen sensit), sed quia res intelligibiles reddit. Hinc porro duae colliguntur differentiae inter has potentias. Prima, quod altera sit cognoscitiva, altera mi-

den materiellen Bedingungen abstrahiert. Diese tätige Kraft heißt intellectus agens"[90]). Diese Lehre hat schon der Philosoph gegen intellectus agens erzeugt also die immaterielle Erkenntnisform durch Abstrahieren, indem er das Wesentliche ohne das Zufällige ab bildet. Der mögliche Verstand hingegen ist dazu geschaffen, sowohl die Erkenntnisformen in sich aufzunehmen als auch wirklich zu er kennen. Der tätige Verstand hingegen will nicht die Erkenntniskraft selbst sein, in der das Erkennen seinen Abschluß findet. Ist die im materielle Erkenntnisform durch die Tätigkeit des intellectus agens im intellectus possibilis erzeugt, so ist dieser mit allem ausgerüstet, dessen er zum aktuellen Erkennen bedarf.

Dürfen wir aber nun im intellectus agens nur eine Art Instrument sehen? Diese Ansicht wäre grundverkehrt. Zwar ist der intellectus agens ein Nous wie es der mögliche Verstand ist, aber er überragt diesen durch seine Stellung. Hören wir Thomas von Aquin: „Agens est honorabilius patiente et principium activum materia. Sed intellec tus agens comparatur ad possibilem sicut agens ad materiam ... ergo, intellectus agens est nobilior possibili"[92]). In dieser Ansicht hat sich der heilige Lehrer ganz an Aristoteles angeschlossen.

Damit der Verstand zur Erkenntnis des Sinnfälligen gelangt, be darf er außer dem Phantasiebild einer geistigen Erkenntnisform[93]). Darin liegt ein weiterer grundlegender Unterschied zwischen dem intellectus agens und dem intellectus patiens. Diese geistige Erkennt nisform (species intelligibilis) liefert der intellectus agens, der sie dem intellectus possibilis mitteilt. Durch diese der Natur des Ver standes angepaßte geistige Erkenntnisform wird der Verstand zur aktuellen Erkenntnis eines sinnfälligen Dinges befähigt. Der mög

---

nime. Secunda, quod actio intellectus possibilis vitalis sit atque immanens, cum sit actio cognoscendi: est intellectus agentis operatio ex s e et ex p r o p r i i s non item: productio quippe speciei ex s u o g e n e r e posset a re non viventi fieri, ut proxime de obiecto sensibili diximus. Actio ergo intellectus possibilis ex propriis vindicat esse a principio intrinseco activo, non vero intellectus agentis actio: et hinc est, quod actio intellectus possibilis d e s e sit immanens, actio vero agentis ex m o d o suo transiens esse queat. Constat ergo ratio et diversitas utriusque potentiae, saltem quantum ad quid nominis". De anima l. 4, c. 8, n. 1. et 2.

92) de anima 3. 10.

93) Vgl. S. th. 1. q. 84. a. 6c; cf. q. 79. a. 3c.

liche Verstand wird also durch die abstrahierende Erkenntnisform wirklich intelligibel, er wird durch sie vervollkommnet. Anders verhält es sich mit dem intellectus agens. Er selbst wird durch die geistige Erkenntnisform nicht vervollkommnet, sondern er vervollkommnet einen anderen.

Außer dem intellectus agens werden aber noch andere Kräfte zur Vervollkommnung unseres Erkennens benötigt. Die Verstandeserkenntnis setzt die Sinneserkenntnis, insbesondere die Phantasievorstellung voraus[94]). „Neben der Gegenwart des tätigen Verstandes ist auch die Gegenwart der Phantasmen, die gute Aufnahmefähigkeit der sensitiven Kräfte und die diesbezügliche Tätigkeit verlangt"[95]). Der Verstand wird zur Bildung seiner ersten Erkenntnisse angeregt und bestimmt durch die Sinneserkenntnis, insbesondere durch die Tätigkeit des sinnlichen Vorstellungsvermögens; denn der einzige Grund, weshalb der menschliche Verstand zuerst und unmittelbar gerade das Sinnfällige erkennt, ist, weil nur das Sinnfällige einen bestimmenden Einfluß auf ihn ausüben kann. Der intellectus agens ist seiner Natur nach Aktualität, kann aus sich heraus immer tätig sein. Und dennoch sagt der hl. Thomas, ist er nicht imstande, fähig zu sein, wenn der Willen ihn nicht dazu bewegt. „Die Phantasmen werden erst dann erkennbar, wenn sie dazu disponiert sind. Sie erlangen nun diese Fähigkeit durch den Akt der Erkenntniskraft, über den der Wille gebietet. Dadurch liegt das wirkliche Erkennen in unserer Gewalt. So versteht man, daß nicht alle Menschen das erkennen, wovon sie Phantasmen besitzen"[96]). Gerade durch das Vorhandensein einer tätigen Erkenntniskraft unterscheidet sich auch das geistige Erkennen wesentlich von der sinnlichen Erkenntnis. Die Scholastik lehrt, alle sinnliche Erkenntnis sei an ein materielles Organ gebunden, sei die Leistung eines physisch beseelten Organs. Infolgedessen benötige der Sinn keinen tätigen Verstand. Die sinnlichen Fähigkeiten seien aus leiblichem und seelischem Element zusammengesetzt, seien Eigenschaften des körperlichen Organismus und der Seele. Dagegen stelle die Verstandestätigkeit eine Eigenleistung der Seele dar, an der der Organismus keinen inneren

94) S. th. 1. q. 84. a. 4 ad 6.
95) S. th. I. 79/4 ad 3.
96) cg. II/76.

Anteil habe. Der Verstand sei eine rein seelische Fähigkeit, informiere kein Organ und sei an kein Organ gebunden.

Das eigentümliche Wirken des intellectus agens besteht darin, daß er die sinnlichen Vorstellungen von materiellen Dingen intelligibel, d. h. der geistigen Erkenntniskraft gleichförmig macht. Wenn wir also vorher den Verstand, insofern er bloße Fähigkeit ist, Erkenntnisformen in sich aufzunehmen, mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen, so müssen wir hier, den Vergleich vervollständigend, sagen, daß der Verstand selbst es ist, der die Tafel beschreibt. Der Sinn stellt die sinnfälligen Dinge nach ihrer äußeren Erscheinung dar; der Verstand aber erkennt die Wesenheit derselben. Also muß der intellectus agens bewirken, daß eine Erkenntnisform gebildet wird, die, in sich immateriell, das, was die Sinnesvorstellung nur nach seinen Zufälligkeiten offenbart, seiner Wesenheit nach darstellt. Etwas, was in den materiellen Dingen ist, nicht so, wie es in ihnen ist, heißt aber abstrahieren. Der intellectus agens erzeugt also die immaterielle Erkenntnisform durch Abstrahieren, indem er das Wesentliche ohne das Zufällige abbildet; er ist demnach wesentlich ein Abstraktionsvermögen. Kurz und bündig sagt der hl. Thomas von Aquin: „Die Aufgabe des tätigen Verstandes besteht darin, die Erkenntnisgegenstände wirklich erkennbar zu machen. Das vollbringt er durch die Abstraktion"[97]).

Der tätige Verstand vollzieht seine Aufgabe durch Abstraktion. Der intellectus agens abstrahiert also, indem er in dem Gegenstand das, was nur ihm zu erkennen eigen ist, ohne das Übrige, also das Wesentliche ohne das Zufällige, auffaßt. Indem er das Einzelding, das Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, z. B. den Stein oder den Baum denkt, sieht er von dem, was diesem einzelnen Stein oder Baum eigentümlich ist, ab und betrachtet nur das, worin sich alle Steine und Bäume gleichen. Somit hat der Verstand einen Allgemeinbegriff gewonnen, da das Allgemeine eben das begriffliche Wesen der Dinge betrifft[98]).

Dieses Abstrahieren des tätigen Verstandes hat man sich aber nicht so zu denken, als ob numerisch dieselbe Vorstellung durch den in

97) comp. theol. II/86.

98) Vgl. Jakob Gessner: Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Philos. Jahrbuch XIV (1932). 1. Heft S. 69. hierzu: de veritate q. 10. a. 4 et a. 5; S. th. I, 9. 84. a. 7.

tellectus agens aus der Einbildungskraft gleichsam herausgenommen, durch Abstreifung des Individuellen und Zufälligen umgewandelt und so vergeistigt in den Verstand übertragen würde. Die abstrahierende Tätigkeit bringt in der Sinnesvorstellung gar keine Veränderung hervor; sie besteht einzig darin, daß der Verstand das intelligible Bild des Gegenstandes, von dem die Phantasie das sinnliche Bild besitzt, in sich selbst erzeugt. Weil auf diese Weise das sonst nur sinnlich Wahrnehmbare auch für die Vernunft erkennbar wird, sagen die Scholastiker, daß der intellectus agens das Phantasiebild zu einem wirklich intelligiblen (actu intelligibile) mache[99]).

Thomas von Aquin kennt noch eine andere Abstraktion, die nicht das ens universale ins Auge faßt, sondern vielmehr die Form ohne Materie betrachten will. „Es gibt eine zweifache Abstraktion durch den Intellekt. Eine wonach das Allgemeine vom Besonderen abstrahiert wird, wie das Lebewesen vom Menschen, die andere, durch welche die Form von der Materie abstrahiert wird, gleich wie die Form des Kreises durch den Verstand von jeder sinnlichen Materie getrennt wird. Zwischen beiden Abstraktionen obwaltet der Unterschied, daß in der Abstraktion des Allgemeinen vom Besonderen nichts zurückbleibt, wenn die Abstraktion vollzogen ist. Nimmt man nämlich vom Menschen die Differenz des Vernünftigseins hinweg, so bleibt im Verstand nicht der Begriff Mensch, sondern nur der Begriff Lebewesen zurück. Nach der Abstraktion der Form von der Materie bleibt jedoch beides im Verstand. Abstrahiert man etwa die Form des Kreises von der Luft, so besitzen wir gesondert sowohl den Begriff des Kreises als auch den der Luft"[100]). Für die Abstraktion von Materie und Form sind gewisse Bedingungen gestellt. „Die Abstraktion kann nämlich bestehen in der Zusammenstellung und Zerlegung, daß wir etwa erkennen, daß etwas nicht in einem anderen oder von ihm getrennt ist. Sie kann aber auch bestehen in einer einfachen und absoluten Betrachtungsweise; so betrachtet man etwa das eine und läßt das andere außer Acht. Die Abstraktion nach der ersten Art, wonach abstrahiert wird, was an sich nicht abstrahiert werden kann, ist falsch. Die Abstraktion nach der zweiten Art hingegen, wobei der Verstand abstrahiert, was an sich nicht abstrahiert

99) S. th. I. q. 85. a. 1 ad 3 et 4. Suarez, de anima 1. 4, c.

ist, ist wahr. Das läßt sich auch aus der Sinneskraft ersehen. Denn wenn wir erkennen und sagen, die Farbe haftet nicht an einem farbigen Körper oder sie ist von ihm getrennt, so sind diese Gedanken oder Worte falsch. Wenn wir hingegen die Farbe und deren Eigenschaften betrachten, ohne uns um das farbige Obst näherhin zu kümmern, oder das Erkannte auszusprechen, so gelten Ansicht und Worte als falsch. Zum Begriff der Farbe gehört nicht auch das Obst. Deswegen kann man die Farbe ohne das Obst erkennen"[101]).

Jene erste Abstraktion wird gewöhnlich einfachhin Abstraktion oder auch Analyse (praecisio obiectiva) genannt. Unsere Abstraktion hingegen will eine objektive, metaphysische sein. Sie löst nicht z. B. den Begriff „Mensch" in seine Bestandteile auf und denkt diese gesondert, sondern denkt abgesehen von allem, wodurch der Mensch als ein Einzelner erkennbar ist, den Menschen als solchen, nämlich das, wodurch der Mensch zum Menschen wird, oder die menschliche Natur.

Wenn wir den Abstraktionsprozeß näherhin ins Auge fassen, lassen sich drei Funktionen des tätigen Verstandes festlegen. „Durch die Kraft des tätigen Verstandes werden die Phantasmen fähig, daß von ihnen die intelligiblen Begriffsbilder abstrahiert werden. Diese Abstraktion der Erkenntnisformen aus den Phantasmen durch den tätigen Verstand erfolgt in der Weise, daß wir durch die Kraft des tätigen Verstandes die Naturen der Spezies ohne materielle Bedingtheiten in unserer Erkenntnis erfassen. Diese Abbilder werden dem möglichen Verstand zugestellt"[102]). Darnach sind die dem intellectus agens zugeschriebenen Funktionen folgende: Der tätige Verstand wendet sich zu den Phantasiebildern. Durch seine Kraft reinigt er dieselben von ihren materiellen Eigenschaften. Zuletzt überreicht er das intentionale Bild dem möglichen Verstand.

Der sinnlich geistigen Natur des Menschen, welche der ersten Beziehung ihre Ausprägung gegeben hat, entspricht es, daß auch die geistige Erkenntnis in der Sinnlichkeit ihre Voraussetzung und ihre Stütze findet. Es ist der menschlichen Vernunft natürlich, durch die sinnliche Wahrnehmung zur geistigen Erkenntnis zu gelangen. So mit hat es der Verstand mit zwei Objekten zu tun, einem fertig ge-

101) S. th. I. 85/1 ad 1; cf. de anima 5/7.
102) S. th. I. 85/1 ad 4; cf. 85/1a et 1 ad 5.

gebenen, dem Phantasiebild, und einem neuen, erst zu erwerbenden intentionalen Bild. Durch das Hinwenden des tätigen Verstandes zum Sinnenbild wird erstmals die Verbindung hergestellt zwischen einer rein geistigen Kraft und einer sinnlichen Erscheinung, zwischen Geist und Welt. Hier treffen sich zwei heterogene Erscheinungen zum ersten Male, um eine übersinnliche Erkenntnis herbeizuführen. Die Hinwendung des tätigen Verstandes zu seinen sinnlichen Objekten geschieht in der Weise, daß er die Spezies sensibiles erleuchtet, damit der Verstand in ihnen die Wesenheit erkenne. „Die Sinnenbilder werden vom tätigen Verstand erleuchtet und weiterhin werden durch die Kraft des tätigen Verstandes die Erkenntnisbilder abstrahiert"[103]). Also schreibt der hl. Thomas dem intellectus agens eine zweifache Tätigkeit zu, die Abstraktion und die spezifische Funktion der Erleuchtung.

Wie ist der Ausdruck „Erleuchten" hier zu verstehen, so lautet unsere Frage. Alle jene Ausdrücke, mit denen die Scholastik die Funktionen des intellectus agens besonders in seiner Beziehung zum Sinnenbild zu erläutern sucht, sind bloß unzulängliche Bilder, mit denen unsere ungefüge Sprache uns die Tatsache zu erläutern sucht, daß erst die Tätigkeit des intellectus agens das Sinnenbild befähigt, auf den eigentlichen Denkakt Einfluß zu gewinnen. Augenblicklich erkennbar (actu intelligibilis) ist etwas erst, wenn sein Wesen gesondert von den konkreten sinnfälligen Eigenschaften des Sinnesbildes vor den Blick des Verstandes tritt. Dies geschieht durch die Tätigkeit des intellectus agens. Man vergleicht ihn mit einem Licht, das die im Sinnenbild, aber sozusagen im Dunkeln geborgene Wesenheit leuchtend macht; mit einem Künstler, der Pinsel und Meißel befähigt, in Verbindung mit ihm ein Bild zu schaffen. In der Sinnenwelt bildet das Licht wohl das wichtigste Mittel zur sinnlichen Erkenntnis. „Zur Erkenntnis der geistigen Dinge gelangen wir durch die sinnlichen. So übernehmen wir auch die Namen der sinnlichen Erkenntnis für die übersinnliche. Eine besondere Stellung nimmt hier das Sehvermögen ein. Es ist unter den übrigen Sinnen am meisten edel, geistig und damit auch dem Verstand verwandter. Deswegen wird auch diese sinnliche Erkenntnis als Schauen bezeichnet. Weil das sinnliche Sehen sich nur durch das Licht vollzieht, so erlangt auch

103) S. th. I 85/1 ad 4.

das, was das übersinnliche Erkennen ermöglicht, den Namen Licht. Daher vergleicht Aristoteles den intellectus agens mit dem Licht, die sehbaren Dinge"[104]).

Aus dem Gesagten erhellt deutlich, daß Thomas von Aquin sich nicht der Lichtspekulation anschließt, welche von Plotin und Proklus und den arabischen Philosophen vertreten wurde[105]). Das Licht besitzt nach dem Aquinaten keinen ihm eigenen Sinn in der Anwendung auf die Geisteswelt, sondern wird von ihm als Akzidenz, als Qualität eines körperlichen Dinges erklärt. Nur in der Erkenntnislehre läßt er es noch im übertragenen Sinne gelten. Was will aber nun der Begriff „Erleuchten" in seinem eigentlichen Sinne sagen, wenn er für etwas anderes steht. Die Antwort auf unsere Frage gibt Thomas von Aquin in S. th. I. 85 1 ad 4 selbst, wenn es dort heißt: „illuminatur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, tita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahuntur", so will das nichts anderes besagen, als daß die Begriffsbilder dadurch gewonnen werden, daß die Sinnesvermögen gestärkt und die Sinnenbilder zur Abstraktion befähigt werden. Zwar will die Erleuchtung die Abstraktion noch nicht vollenden. Dies überläßt sie einem anderen Akt. Sie will nur die Möglichkeit schaffen, daß aus dem Phantasma das Allgemeine herausgehoben werden kann.

Die größten Schwierigkeiten in dieser Frage wirft das psycholo

---

104) S. th. I. 67/1. Außer diesem intellektuellen Licht kennt Thomas noch andere Arten wie das lumen gratiae, lumen gloriae mit analoger Zweckbestimmung. Cf. A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Münster 1932. S. 88.

Aristoteles, de anima III, 5. 430 a 15 ff. Dazu: Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn 1901. S. 177.

105) Mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit wendet sich der Aquinate an die arabischen Philosophen, indem er sagt: „Insbesondere verfügt das Buch intelligentiis über keine Autorität; ebenso ist es nicht wahr, daß jeder Influx durch das Licht vollzogen wird, es sei denn, daß es metaphorisch gesetzt wird für jeden Akt, da jedes Tätige tätig ist, wenn es im Akt ist. Das gilt für die körperlichen Dinge, zu welchen ja im eigentlichen Sinne das Licht gehört". Quod. 1. 6. II/19; cf. M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik. Philos. Jahrbuch 1910.

Vgl. zur metaph. Lichtspekulation: Franz Rüsche, Das Seelenpneuma. Paderborn 1933. S. 48 ff.

gische Problem auf. Verstand und Sinnestätigkeit sind voneinander abhängig und besitzen die Fähigkeit, aufeinander einzuwirken. Solange die Seele mit dem Leib zu einer Natur verbunden ist, benötigt der Verstand die Sinnestätigkeit. Die Sinneserkenntnis arbeitet dem Verstand vor, liefert ihm gleichsam das Material, aus dem er die intelligiblen Erkenntnisformen abstrahiert. Die Tatsache des „Aufeinanderhingeordnetseins" und des „Aufeinanderwirkens" erhellt ganz klar an den Stellen, wo der hl. Thomas von dem sinnlichen Schätzungsvermögen (vis aestimativa sive cogitativa)[106]) spricht. Auch im Menschen gibt es ein sinnliches Schätzungsvermögen, das uns an den sinnfälligen Dingen Seiten und Eigenschaften zeigt, an welche die äußeren Sinne nicht heranreichen (die sog. rationes insensatae). Wegen ihrer Verbindung aber, in der sie beim Menschen mit dem Verstand steht, erhält die sinnliche Schätzungskraft hier eine besondere Vollkommenheit, durch die sie sich der Vernunft nähert und deshalb geeignet wird, Höheres und Besseres zu leisten als beim Tier. Das Vorhandensein der Vernunft schließt das Dasein eines sinnlichen Schätzungsvermögen nicht aus; sie arbeitet hier nur in vollkommenerer Weise als beim Tier, weil sie im Menschen mit dem geistigen Erkennen verbunden ist, dem sie dienen soll. „Namentlich ergibt sich eine richtigere Leitung, Anwendung, Ordnung und Zusammenhang zwischen den einzelnen Akten ... und eine gewisse Freiheit, weil sie auf Befehl und Leitung der Vernunft entweder von ihrer Tätigkeit abläßt, oder in ihr verharrt und zwar bald stärker, bald schwächer wirkt"[107]). Dieses ist ein Fingerzeig, an der Grenze des Verstandeslebens haltzumachen (in confini rationis) und der cogitativa keinerlei Funktionen zuzuschreiben, die nur der geistigen Erkenntnis eignen. Das gleiche gilt für das Erinnerungsvermögen. „Diesen Vorrang besitzt das sinnliche Erkenntnis- und Erinnerungsvermögen im Menschen nicht durch seine Zugehörigkeit zur sensitiven Seele, sondern durch eine gewisse Verwandtschaft und Nähe mit der übersinnlichen Vernunft. Es sind dies hiermit keine anderen Kräfte, sondern dieselben sind nur vollkommener als bei den anderen Lebewesen"[108]). Die Verbindung des sinnlichen Gedächtnisses im Menschen mit dem Verstand und dessen Betätigung hebt

106) S. th. 1. q. 78. a. 4. q. 81. a. 3c.
107) Urraburu, Psychologia II. Vallisoletti 1896 S. 748
108) S. th. I. 78/4 ad 5.

jenes nicht aus dem Rahmen einer sinnlichen Fähigkeit hinaus, sondern macht nur, daß es innerhalb dieses Rahmens vollkommener arbeiten kann, indem es der Leitung durch die geistigen Fähigkeiten zugänglich wird. So vermag der Einfluß des Geistes auf die niederen Seelenkräfte zu wirken[109]).

Das aufgezeigte Verhältnis von dem Einfluß des Verstandes auf die sinnlichen Fähigkeiten der Seele gibt uns ein Beispiel an die Hand, wie die Tätigkeit des Lichtes des tätigen Verstandes beschaffen sein muß[110]). Ebenso wie die sinnlichen Kräfte in der Nähe der übersinnlichen Vernunft vervollkommnet werden, so werden auch die sinnlichen Seelenkräfte gestärkt, die Sinnesbilder begriffsfähig zu machen. Die Sinnenbilder werden also einer Veränderung unterzogen. Macht sich schon die durchdringende Geisteskraft des menschlichen Verstandes auf die sensitiven Fähigkeiten der Seele bemerkbar, um wieviel mehr das intelligible Licht, das seinen Ausgang von Gott selbst nimmt. Während das sinnliche Schätzungsvermögen des Tieres die Einzeldinge nur insoweit erkennt, als sie eine Veränderung (passio) oder eine Betätigung im Tier hervorzurufen geeignet sind, erkennt sie beim Menschen die Einzelsubstanz und Einzelnatur, soweit diese sich sinnfällig von andersgearteten Dingen unterscheiden. Erkennt das Schaf das Kraut, insofern es ihm Nahrung bietet, und das Lamm, soweit es dieses säugen und pflegen muß, so erkennt der Mensch dieses Kraut als Kraut, dieses Lamm als Lamm, diesen Menschen als Menschen[111]). Zwar können wir für die nähere Bestimmung des intelligiblen Lichtes keinen direkten Beweis bringen, weil der englische Lehrer sich darüber ausschweigt. Indirekt aber dürfen wir folgendes feststellen, das uns Thomas selbst in den Mund legt: „Sie (sc. die Phantasmen) werden befähigt, daß von ihnen die geistigen Begriffe abstrahiert werden." Worin soll nun die Befähigung anders bestehen, als daß diese unserer Erkenntniskraft angeglichen werde!

Hier liegt der Schwerpunkt der ganzen Frage. Wir haben früher gezeigt, daß das Erkannte im Erkennenden nach Art des Erkennenden ist, daß also die Erkenntnisform, durch die der Verstand erkennt, in der Natur mit ihm übereinstimmen, d. h. immateriell sein

---

109) Vgl. Imle-Kaup. Gott und Geist. Werl 1934.

110) Vgl. Honecker. Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin. Philos. Jahrbuch 48. 1935.

111) de anima 1. 2, lect. 13 in fine.

muß. Ferner haben wir nachgewiesen, daß das Sinnfällige und nur dieses im gegenwärtigen Leben nächstes und unmittelbares Objekt der Erkenntnis ist. Wie kann nun der Verstand von den sinnfälligen Dingen immaterielle Erkenntnisformen erhalten? Von den durch Vereinigung mit dem Verstande veredelten Sinnespotenzen haben wir gehört, daß sie dieselben Kräfte bleiben wie in den anderen Lebewesen. Nur vollkommener sind sie geworden. Darf nunmehr auch dieser Vergleich auf die durch das Licht des tätigen Verstandes vergeistigten Sinnenbilder seine Anwendung finden? Haben wir es hier nun mit einer Verwandlung der Sinnenbilder zu tun? Nirgendwo redet der hl. Thomas von Aquin von einer Veränderung der Sinnenbilder, sondern nur von einer Abstraktion, unter welcher er das verstandesmäßige Herausheben des Gemeinsamen aus dem Besonderen, des Wesenhaften vom Kontingenten versteht. „Durch die Kraft des tätigen Verstandes entsteht im möglichen Verstand ein Abbild. Dieses ergibt sich aus dem Hinwenden des tätigen Verstandes zu den Phantasiebildern. Das Geistesbild besitzt jene Merkmale, die den Artbegriff der Phantasmen ausmachen. Deswegen sagt man, daß die intelligible Form von den Phantasmen abstrahiert wird, nicht aber in dem Sinn, als ob die der Zahl nach gleiche Form von den Phantasiebildern dem möglichen Verstand übermittelt wird, etwa nach der gleichen Art, wie ein Körper von dem einen Ort nach dem anderen übertragen wird"[112]). Damit ist gesagt, daß die Abstraktion nicht in einer unveränderlichen Übernahme der Sinnenbilder von der sinnlichen Potenz auf die geistige besteht; denn die sinnfälligen Dinge, so wie sie in sich sind, können keine dem Verstand entsprechende Erkenntnisform erzeugen. Auch wie sie in der sinnlichen Vorstellung existieren, sind sie außerstande, eine Erkenntnisform für den Verstand hervorzubringen. Denn abgesehen davon, daß etwas Materielles keine immaterielle Form hervorbringen kann, bietet die Sinneserkenntnis nur Einzelnes und Zufälliges. Der Verstand aber erkennt die Wesenheit der sinnlichen Dinge durch eine logische Operation. Nun ist zwar die Wesenheit in den Dingen, aber sie ist in ihnen mit den dem Einzelnen anhaftenden Zufälligkeiten, während der Verstand die Wesenheit ohne jene Zufälligkeiten erkennt. Damit ist der Meinung einer Voraussetzung, daß ein Ver

112) S. th. I. 85/1 ad 3.

wandlungsprozeß die Phantasmen dem möglichen Verstand homogen mache, jeglicher Boden entzogen.

Noch einer weiteren Erörterung müssen wir hier Platz geben, abgesehen von den Texten, die unserer Darlegung gegenüber zu stehen scheinen[113]). Diese Texte finden ihre Lösung, wenn man sie nicht so sehr für sich allein, sondern im Zusammenhang mit der Abstraktionslehre und ihrem Kontext wertet. Dann erkennt man unschwer, daß diese Worte gar nichts anderes sagen wollen, als was unser Axiom zum Ausdruck bringt, quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur. Mit diesem Axiom ist zugleich die Frage gestellt, wie der tätige Verstand mit den Phantasiebildern in Verbindung tritt. Der intellectus agens soll bewirken, daß eine Erkenntnisform gebildet wird, die, in sich immateriell, das, was die Sinnesvorstellung nur nach seinen Zufälligkeiten offenbart, seiner Wesenheit nach darstellt. Eine rein geistige Kraft nähert sich einer sinnlichen körperlichen Erscheinung und verbindet sich mit ihr zwecks Erlangung einer geistigen Erkenntnisform.

Wie geht diese Verbindung vor sich, so lautet unsere Frage. Wir haben schon früher gesehen, daß das eigentümliche Wirken des tätigen Verstandes darin besteht, die sinnlichen Vorstellungen von materiellen Dingen intelligibel d. h. der geistigen Erkenntniskraft gleichförmig zu machen. Die Grundtendenz des Verstandes aber geht auf das Sein der Dinge, auf ihre Wesenheit. Hören wir Thomas selbst: „Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles, quidquid enim esse potest, intelligibile potest"[114]). In allem, was ist, findet sich aber das Formalobjekt des Verstandes; denn alles, was ist, hat eine Wesenheit. Somit vergeistigt der intellectus agens die Phantasiebilder dadurch, daß er aus dem Phantasma die Wesenheit eines materiellen Dinges heraushebt. Die zufälligen Merkmale eines Dinges hingegen sind nicht Objekt des Verstandes und bleiben damit auch außerhalb des Wirkungskreises des tätigen Verstandes. Der tätige Verstand trennt das Wesenhafte vom Sinnfälligen, indem er die Natur des Objektes anstrebt. Dieses bereits durch das intellektuelle Licht des tätigen Verstandes vergeistigte Wesenhafte tritt dann

113) Hierzu S. th. I. 40/3c; de veritate 10. 6 ad1.
114) S. thom. C. g. 1. 2, c. 98.

auch mit dem Verstande in Verbindung. „Mag auch der tätige Verstand an sich vornehmer sein als das Phantasma, in gewisser Hinsicht kann es auch das Phantasma sein. Das ist dann der Fall, wenn das Sinnenbild das aktuelle Abbild eines solchen Dinges ist, das dem möglichen Verstand nur in der Möglichkeit zusteht. Und so vermag dieses Sinnenbild gewissermaßen durch die Kraft des tätigen Verstandes den möglichen Verstand zu aktuieren, wie auch die Farbe durch die Kraft des körperlichen Lichtes das Sehvermögen aktuieren kann"[115]). Hiermit hat der Aquinate versucht, an das so schwierige psychologische Problem heranzukommen. Der tätige Verstand will sich mit dem Phantasma verbinden, um die Abstraktionsbegriffe zu bilden.

Wenn Thomas von Aquin die metaphysische Lichtspekulation angelegt hat, so legt er doch der Einwirkung des Lichtes in der Erkenntnislehre eine große Bedeutung zu. Daß wir uns überhaupt im Besitz der Wahrheit fühlen, wird letzten Endes der Wirkkraft dieses Lichtes zugeschrieben. So heißt es: „Das Licht, in dem wir die Wahrheit erkennen, ist der tätige Verstand"[116]). Und weiterhin: „Daß wir etwas mit Gewißheit erkennen, kommt vom Lichte der Vernunft". Man darf sogar sagen, daß uns im Lichte gleichsam alle Wissenschaften angeboren sind. „So ist uns auch durch Vermittlung der Allgemeinbegriffe im Lichte des tätigen Verstandes gleichsam jede Wissenschaft angeboren. Denn diese Allgemeinbegriffe werden alsbald durch das Licht des tätigen Verstandes erkannt. Durch diese erlangen wir das Urteil"[117]).

Wir kommen der Bedeutung des Lichtes noch näher, wenn wir nach dem Ursprung dieses intelligiblen Lichtes forschen. Es nimmt seinen Ausgang von Gott. „Dieses Licht der Vernunft ist uns von Gott eingepflanzt und durch dieses Licht redet Gott mit uns"[118]). Und weiterhin lesen wir in dem gleichen Buche: „Dadurch, daß Gott in uns das natürliche Licht aufbewahrt, verursacht und lenkt er das Sehen. Daher muß auch die Erkenntnis der Wahrheit vorzüglich ihm zugeschrieben werden, wie das Kunstwerk mehr dem Künst-

115) de veritate 10. 6 ad 3.

116) De spir. creat. 10; cf. Sup. Boeth. de Trin. Vgl. Aristoteles, de anima III. 5. 430. a. 15 ff.

117) de veritate 10 6c.

118) Sup. Boeth. de Trin.

ler als der Kunst zugeschrieben wird. An diesem göttlichen Licht nehmen nicht nur die Menschen teil, sondern auch die Engel. Entsprechend ihrer Stellung zum obersten Sein offenbart sich ihnen die Kraft des Lichtes stärker wie im Menschen. Das intelligible Licht im Engel reicht hin zur genauen Erkenntnis der Dinge. Denn durch dieses Licht werden die intelligiblen Formen vervielfältigt; deshalb sagt man auch, daß die Intelligenzen ganz von ihnen ausgefüllt sind"[119]). Trotz seines Ursprunges in Gott inhäriert dieses Licht unserer Seele. In diesem Sinn wird das geistige Auge mit dem körperlichen verglichen, „denn das körperliche Auge erlangt von dem Lichte der Sonne kein Licht, das ihm von Natur aus zukommen müßte, wollte es die Dinge wirklich sichtbar machen. Wohl aber erlangt ein solches Licht der Geist durch Erleuchtung der ungeschaffenen Sonne. Daher bedarf das Auge stets eines äußeren Lichtes, nicht aber der Geist"[120]). Obwohl das Licht von Gott selbst stammt, ist es unserem Geiste dennoch als Mitgift mitgegeben. „Der menschliche Geist ist von Gott durch ein natürliches Licht erleuchtet. Dieses Licht ist etwas Geschaffenes"[121]). Trotzdem wirkt Gott durch dieses Licht in uns. Und zwar in hervorragender Weise, wie ja ein Kunstwerk mehr dem Künstler als der Kunst zugeschrieben wird[122]). Damit glaube ich, die Bedeutung des Lichtes in der Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin zur Genüge gekennzeichnet zu haben.

Wir haben gesehen, daß das Phantasma keine besondere Wandlung durch den intellectus agens durchzumachen braucht, ebenso wenig als der Meißel in der Hand des Bildhauers, der Pinsel in der Hand des Malers. Wie es zur Hervorbringung der Statue oder des Gemäldes genügt, daß Pinsel und Meißel der Hand und dem Geist des Künstlers folgen, so genügt es zur Entstehung der geistigen Erkenntnisform, daß das Phantasma vom intellectus agens in Tätigkeit versetzt werde. Was durch das Licht des tätigen Verstandes vorbereitet wurde, soll nun durch eine zweite Tätigkeit des intellectus agens seine Vollendung finden. Diese besteht darin, daß der tätige Verstand dem Sinnenbild die bereits vergeistigte Form entnimmt. Damit tritt zum ersten Male aus dem Sinnenhaften, Kon

119) 2 sent 3. 3. 4 ad 4.
120) Sup. Boeth. de Trin.
121) a. a. O.
122) a. a. O.

kreten eine selbständige immaterielle Form in Erscheinung. Während das in der Vorstellungskraft vorhandene Sinnenbild individuell und mit körperlichen Bedingtheiten versehen ist, ist das neue intentionale Bild allgemein und immateriell. Durch die zweite Funktion des tätigen Verstandes sind die möglich intelligiblen Dinge wirklich intelligibel geworden. „Videmuns enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi quod separantur a materia et a conditionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis"[123]).

Der menschliche Verstand entfaltet nach Thomas und Aristoteles nur eine abstraktive Tätigkeit, um aus seiner Beziehung zum Phantasma die geistige Vorstellung zu gewinnen, um überhaupt die Kenntnis eines Einzeldinges zu erlangen. Anders ist es bei den reinen Geistern. Die höheren geistigen Wesen bedürfen zur Erkenntnis keiner Abstraktion, da die Fülle des ihnen zufließenden Lichtes ihnen zur Erkenntnis reicht. Das Unvermögen des menschlichen Verstandes, das konkrete Einzelding direkt zu erkennen, beruht sowohl auf die Vollkommenheit durch die er sich über den Sinn erhebt, als auf die Unvollkommenheit, durch die er hinter dem Verstand der reinen Geister zurücksteht. Weil er sich über den Sinn erhebt, kann er das Wesen erkennen, das hinter den konkreten Erscheinungen steht; weil er unvollkommen ist, kann er seine Erkenntnis des Wesens nur gewinnen durch Absehen von den konkreten Gegebenheiten der körperlichen Dinge, aus denen er seine Begriffe schöpft. Nur langsam und schrittweise kann er sich zur näheren Bestimmung des allgemeinen Wesens durchringen. Und er erkennt tatsächlich unmittelbar nur das allgemeine Wesen, indem er auf die sinnliche Vorstellung des bestimmten Einzeldinges zurückgeht.

Also weder das Sinnenbild für sich allein noch die bloße geistige Erkenntnisform genügen, um die tatsächliche Erkenntnis der Einzeldinge zu erklären, wohl aber reicht die Erkenntnis des Allgemeinen mit dem Zurückgehen auf die sinnlich konkrete Vorstellung aus[124]). Hören wir Thomas von Aquin selbst, wie er sich mit der oben behandelten Frage auseinandersetzt: „Es gibt eine Erkenntniskraft, die

123) De ente et essentia 5. cf. S. th. I. 50/2.
124) de anima q. 10, a. 4

der Akt eines körperlichen Organs ist, nämlich des Sinnes. Es ist mithin das Objekt einer jeden sensitiven Potenz die Form, die in der körperlichen Materie existiert. Da diese Materie Individuationsprinzip ist, erkennt jede Potenz der sensitiven Seele nur die Einzeldinge. Es gibt aber auch eine Erkenntniskraft, die nicht der Akt eines körperlichen Organs ist, noch auf irgendeine Weise an die körperliche Materie gebunden ist, nämlich der Intellekt eines Engels. Das Objekt dieser Erkenntniskraft ist die Form ohne Materie. Selbst wenn sie das Materielle erkennen, erkennen sie es nur im Immateriellen, sei es in sich oder in Gott. Der menschliche Geist befindet sich nun in der Mitte. Er ist nicht der Akt eines Organs, sondern die Kraft der Seele, welche die Form des Leibes ist. Daher steht es diesem zu, die Form zu erkennen, wie sie in der körperlichen Materie individuell existiert. Etwas erkennen, wie es in dieser Materie da ist, heißt die Form von der individuellen Materie, welche die Phantasmen darbieten, abstrahieren"[125]).

Nächstes Ziel und Abschluß der gesamten vorausgehenden Tätigkeit des tätigen Verstandes ist das geistige Bild in uns, durch das der Erkenntnisgegenstand uns kund wird. Man nennt es das geistige Wort. Der tätige Verstand prägt dem möglichen Verstand die Erkenntnisbilder ein und bewirkt dessen Aktivität.

Alles, was bisher gesagt wurde von der Bildung der geistigen Erkenntnisform durch den intellectus agens und deren Aufnahme in die geistige sc. eigentlich geistige Erkenntnisfähigkeit, den intellectus possibilis, geht der Erkenntnis vorauf, ist deren Vorbereitung. Die eigentliche Bildung des Begriffs ist eine Betätigung der formell erkennenden geistigen Fähigkeit, des intellectus possibilis. Sie endet in einem Kundwerden des erkannten Gegenstandes, einem Erkennen desselben in uns, und tritt als solches in unser Bewußtsein. Das geistige Erkenntnisbild, die species expressa, wird geistiges Wort (verbum mentis, verbum cordis) genannt, weil es wirklich in seiner Art ein inneres geheimstes Wort ist, durch das der Verstand zu sich selber spricht, indem er den Erkenntnisgegenstand sich selber offenbart und zum Bewußtsein bringt[126]). Solch innere Worte sind alle unsere

125) S. th. I. 85/1c.
126) Vgl. S. th. I. q. 27. a. 1; Q. 34. a. 1; q. 107. a. 1.
127) De veritate q. 4. a. 2.

Gedanken, nicht nur die Begriffe, sondern auch die Urteile und Schlüsse[127]).

Daß der intellectus agens die immaterielle Erkenntnisform von der sinnlichen Vorstellung abstrahiere, ist ein wesentlicher Punkt der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie. Nicht ohne Belang für das volle Verständnis des Erkenntnisprozesses, wenn auch von untergeordneter Bedeutung ist die Frage: Welche Rolle bei der Erzeugung der Erkenntnisform der Einbildungskraft zufalle. „Phantasmata illustrata ab intellectu agenti imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem." Diese Stelle in S.cg. II/76 scheint zu der oben bezeugten Fähigkeit des intellectus agens in Widerstreit zu stehen. In dieser Frage begegnen wir zwei verschiedenen Ansichten. Die einen schreiben der sinnlichen Vorstellung eine instrumentale Tätigkeit zu; die anderen räumen zwar ein, daß diese für die Tätigkeit des intellectus agens bestimmend sei, wollen aber letztere als die ausschließlich bewirkende Ursache der Erkenntnisform betrachtet wissen. Nach meinem Dafürhalten dürfte wohl keine der genannten Ansichten mehr als Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen.

Suarez[128]) und andere sprechen dem Phantasiebild jede physische Kausalität ab und fassen die abstrahierende Tätigkeit, durch welche die Erkenntnisform erzeugt wird, als eine der Vernunft durchaus immanente Tätigkeit auf, die nur vom intellectus agens ausgeht. Daß der intellectus agens eine dem Phantasiebild entsprechende Erkenntnisform abstrahiert, erklären sie daraus, daß Phantasie und intellectus agens Fähigkeiten derselben Seele sind. Dieselbe Seele, die durch das Phantasiebild sinnlich erkennt, erkennt auch durch die

128) de anima l. 4. c. 2. n. 11—18. Vgl. auch de anima l. 4, c. 2, n. 10: Dort heißt es: „Propter hac ergo nonulli etiam ex Thomisticis aiunt, phantasmata non concurrere effective, sed materialiter ad productionem speciei, solumque intellectum agentem illam efficere; quod non ita intelligunt, ut ipsum phatnasmata sit materia, ex qua educatur species, id enim impossibile esset, ... Neque rursum dicitur phantasmata materialiter concurrere, quasi existat propria materia, quam operatur intellectus agens; hic enim operatur circa subiectum in quo eius actio recipitur, recipitur autem in intellectu possibili, non in phantasmata ... Dicitur ergo phantasmata materialiter concurrere, eo quod praebat veluti materiam intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem. Quae opinio explicata videtur in praesenti probabilior".

Vernunft. In dieser Ansicht des Suarez scheint mir jedoch die Lehre des hl. Thomas von Aquin nicht richtig wiedergegeben zu sein. Denn Thomas von Aquin behauptet mit aller Bestimmtheit sowohl das eine wie auch das andere. Sowohl dem tätigen Verstand als auch dem Phantasma selbst wird die Tätigkeit zuerkannt, das intentionale Bild dem möglichen Verstand einzuprägen. An erster Stelle jedoch steht diese Einwirkung dem tätigen Verstande zu. Dadurch aber, daß seine Kraft die Phantasiebilder beleuchtet, werden auch diese zu dieser Tätigkeit mitbefähigt, nicht so sehr aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft des tätigen Verstandes, die Erkenntnisformen dem möglichen Verstande einzuprägen.

Zweiter (kritischer) Teil.

Kritik des Benediktiners Ulrich Weiss an der aristotelisch scholastischen Lehre vom intellectus agens und patiens.

1. Kapitel.

Grundzüge seiner Erkenntnislehre.

Da die Lehre vom intellectus agens und patiens unmittelbar mit der Erkenntnistheorie, die ein Philosoph vertritt, zusammenhängt und von dieser entscheidend beeinflußt wird, schicke ich den Untersuchungen über den intellectus agens und patiens bei Ulrich Weiss einige grundlegende erkenntnistheoretische Fragen voraus. Dieses ist bei Ulrich Weiss schon insofern gerechtfertigt, als seine Ausführungen über den intätigen und möglichen Verstand möglichst kurz und knapp gehalten und gerade nicht geeignet sind, ein klares Bild zu entwerfen, so daß man nur auf Grund solcher Voruntersuchungen entscheiden kann, was er wirklich denkt.

1. Ursprung der Erkenntnis.

Die Frage nach dem Verlauf und dem Ursprung des geistigen Erkennens stand im Mittelpunkt des Kampfes zwischen aristotelisch-thomistischer Auffassung und der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, dem Ulrich Weiss angehört. Fängt das Erkennen von unten mit der Erfahrung an, um von da durch Abstraktion zum Geistigen, Göttlichen aufzusteigen, oder aber kommt unser Erkennen nicht über die Leistung eines sinnlichen Erkenntnisvermögens hinaus? Das ist die Fragestellung, von deren Lösung auch die Lehre über den tätigen und möglichen Verstand in den beiden einander gegenüberstehenden Richtungen entscheidend beeinflußt wurde. Mit dieser Frage setzt sich Ulrich Weiss schon zu Anfang des ersten

Teiles seines „Liber de emendatione intellectus humani" auseinander[1]).

Unser Bewußtsein meldet uns, daß es neben der eigenen Innenwelt auch eine Körperwelt gibt. Dieses bewußthabende Etwas ist nicht ein Teil des Körpers, noch der ganze Körper selbst, sondern etwas vom Körper Verschiedenes, etwas, was wir Seele und Geist nennen. Was dieses Bewußtsein an sich ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Wir haben sehr oft über uns selbst und andere Dinge nachgedacht und sind uns dennoch nicht bewußt, daß wir überhaupt über diese Dinge nachgedacht haben. Durch wiederholtes Nachdenken über ein- und denselben Gegenstand werden wir gleichsam von diesem ganz in Anspruch genommen, so daß kein anderes Objekt in unser Bewußtseinsfeld treten kann. Um auch andere Objekte erfassen zu können, müssen wir den Verstand buchstäblich zurückführen. Damit ist eine klare und eindeutige Unterscheidung zwischen dem einfachen Bewußthaben und dem Bewußthaben dieses Bewußthabens notwendig. Das einfache Bewußthaben nennen wir Perzeption, demgegenüber das Bewußthaben des Bewußthabens Apperzeption heißt. Unseres eigenen Seins sind wir uns durch den Akt der Reflexion bewußt, die sich uns nach Weiss in dem vertrauten Verkehr der Menschen untereinander und im Gebrauch der Sprache kundtut[2]).

Weiss glaubt nun seiner Aufgabe am besten gerecht zu werden durch eine genaue Beobachtung und Analyse des Seelenlebens. Bei der nun folgenden Analyse, die mehr auf eine „desskriptiv zergliedernde Psychologie als eine Erkenntnistheorie" hinaustreibt, greift Weiss auf die Ontogenese des Bewußtseins zurück, und findet, daß alle menschlichen Ideen[3]) auf Sensation und Reflexion, auf innere und äußere Erfahrung beruhen. Alle Ideen schöpfen wir mithin

1) Auch die Aufgabe Locke's, die er sich selbst gestellt hatte, bestand in der Untersuchung des Ursprunges, der Sicherheit und der Ausdehnung der menschenlichen Erkenntnis. Ess. I. I. 3.

2) De Emen. p. 2.

3) Das Wort „Idee" ist hinsichtlich seines Sinnes nicht immer völlig klar und konsequent, namentlich deshalb, weil die Sensation, die uns die Ideen von außen zuführen soll, mehrdeutig ist und bald mehr psychologisch, bald mehr physiologisch gemeint ist. Vgl. Bäumker, Über die Locke'sche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Fulda 1908. S. 2. Anmerk. 1.

aus der Erfahrung, auf welcher unser ganzes Wissen begründet ist[4]). Folgen wir einmal seinem Gedankengang, wie er die Entstehung der Ideen erklärt, und damit seine Ideenlehre begründet.

Nach Ausweis der Physiologie ist die Entstehung der Empfindung regelmäßig verknüpft mit gewissen physischen Vorgängen, die teils in der uns umgebenden Außenwelt, teils in bestimmten Organen unseres Körpers ihren Ursprung haben. Das neugeborene Kind besitzt nur ein Tastgefühl und einen Sinn, der das „veconiam vitalem" des Kindes in Unordnung bringt. Das Kind versucht z. B., wenn es an der Fußsohle gekitzelt wird, den Fuß zurückzuziehen, bevor es noch die Fußsohle oder sonst etwas gesehen oder je kennen gelernt hat. Bald macht sich jedoch in dem Verhalten des Kindes eine auffallende Veränderung bemerkbar; etwas Neues ist in sein Bewußtsein getreten, was sich im unaufhörlichen Schreien kundtut. Allmählich drängen sich die Gegenstände dem Kinde auf; die Sinne werden von außen her zur Tätigkeit angeregt und bestimmt. Das Kind, welches den Dingen neu gegenübersteht, heftet begeistert seinen Blick auf diese und lernt bald zu seiner eigenen Sicherheit Dinge und Personen unterscheiden. Es hat gelernt, die Brust der Mutter zu ergreifen, um seinen Hunger stillen zu können. Zuerst erkennt das Kind alles wild durcheinandergewürfelt, dann sondert es, es fühlt Kälte und Hitze, es unterscheidet Gedichte mit leichtem und schwerem Tonfall und das alles gleichsam mit einem Sinn. Diese auf körperliche Vorgänge beruhenden Sinnesempfindungen setzt Weiss mit seinen Ideen gleich, die nicht durch Namen, sondern vielmehr in sich oder durch sich selbst unterschieden werden.

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, daß alle Kenntnisse von sinnlichen Objekten aus der Erfahrung gewonnen und uns durch Ideen vermittelt werden und nur die Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle unseres gesamten Wissens ist[5]). Hören wir Weiss selbst: „... et quidem, ad rerum, quarum ideis sensoriorum ope potimur, notitiam alia via non evadi, uberibus constat"[6]). Jedem Sinn entspricht eine ihm eigentümliche Idee. Auch bei denjenigen Objekten, die wir nur vermittels eines doppelten Sinnes erfahren, wird die

4) Essay: II, 1, 2.
5) a. a. O.
6) De Emen. p. 4.

ihnen zugehörige Idee bleiben. Wenn ein Blindgeborener, der mit Hilfe seines Tastsinnes alles zu unterscheiden gelernt hat, plötzlich sein Augenlicht zurückerhält, kann er kaum allein mit dem Auge die einzelnen Objekte unterscheiden, noch viel weniger bei dem, der die Farben durch Tasten zu erkennen gelernt hat. Die Ideen sinnlicher Objekte nehmen wir im Anschluß an die Sinnesorgane auf, die Ideen unsinnlicher Dinge in Anlehnung an die Ähnlichkeit anderer Dinge[7]). Alles außerhalb des Bereiches der Erfahrung ist für uns unfaßbar. „Eo ipso neque constare, neque praefracte nos posse contendere, extra ea, quae nos organis nostris quinque percipimus, alia sensibilia non dari"[8]).

Wenn Weiss die Erfahrung als einzige Erkenntnisquelle gelten läßt, so hat er doch die Problemstellung richtig erkannt, wenn es im folgenden Text heißt: „... modum, quo agunt, corpora in animas, et quo corporea sui ideas insinuent, invehantque mentibus, expedire"[9]). Die Frage, ob die von den körperlichen Objekten abhängenden Mutationen der Sinnesorgane nur occasiones oder selbst causae für die Ideen seien, löst er dahin, daß die auf die Sinne einwirkenden Objekte occasiones für die Ideen im Geiste seien. Weiss fügt hinzu: „Perinde enim est, sive ad ideas congenitas nunquam advertendus esset animus; nisi res externae ad illas nos recipere commonerent, sive nullis potiremur, nisi ea, quae sunt extra nos sita, illas inveherent menti"[10]). Für die Ideen unsinnlicher geistiger Dinge[11]), die wir mit Hilfe der Abstraktion erlangen, ist unsere Seele die Ursache. Die rationalistische Lehre eines Descartes und Wolff von den eingeborenen Ideen weist er ab, weil jede aktuelle Perzeption von Objekten der Seele von Neuem zukommt und somit

---

7) „Angeli e. g. sibi, quae cogitant, manifestent, necesse est; si eos corpore exuas sensibilia, quibis se ita manifestent, signa cogitare non licet. Quare, quia alius cogitationes nostras prodendi modus, nisi per signa sensibilia inter homines non usu venit, ideam angelicae linguae habemus nullam nisi inanes mente sonos aliquorum Theologorum pro ideis realibus vacet". De Emen. p. 4.

8) De Emen. p. 5.

9) De Emen. p. 6.

10) De Emen. p. 5.

11) Da außer uns noch andere Ideen sind, sind unsere Ideen gleichsam die protypa und die Dinge die ektypa. De Emen. p. 8.

nicht angeboren sein kann[12]). Daß wir ersten, unmittelbar einleuchtenden Prinzipien gleichsam durch eine Kraft der Seele bestimmt beipflichten, ist kein Beweis für das Angeborensein der Ideen. Diese Theorie von den eingeborenen Ideen verträgt sich durchaus nicht mit der psychogenetischen Auffassung unseres Philosophen. Nur die Idee Gottes als des höchsten Wesens liegt von Natur in uns. Früher als alles andere ist die Idee unseres Geistes „als objectum proprium"; anderenfalls würde nichts gedacht, da unser Denken irgendein Objekt haben muß[13]).

Diese „compositio animae", so meint Weiss, sei der „tabula rasa" eines Aristoteles und der „charta pura" einer Stoa vollkommen gleichbedeutend[14]), wie auch Locke in Anlehnung an dieses Bild von der Seele als einem gewissen „weißen Blatt Papier (white paper)" ohne eigentliche Erkenntniswerte spricht. Folgerichtig läßt auch Weiß das allgemeine scholastische Axiom gelten: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu[15]), natürlich in dem vom Empirismus umgebogenen Sinne. Dieser Satz, von dem Locke ausgeht, daß alle unsere Begriffe aus der Erfahrung kommen oder, was dasselbe ist, daß unsere Verstandeserkenntnis mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnt, ist auch von den Scholastikern stets anerkannt worden. Während aber nach den Scholastikern die Verstandeserkenntnis von der Sinneserkenntnis nur ihren Ausgang nimmt, kommt sie nach Locke nicht über die Leistung eines sinnlichen Erkenntnisvermögens hinaus.

---

12) Notitia rerum quarumvis, actualis rerum perceptio pendet utcumque a sensu, de novo advenit animae, congenita non est. De Emen. p. 7. Vgl. Matthias Meier, Locke und die Lehre von den eingeborenen Ideen. Philos. Jahrb. XXXII. Bd. (1919) 1. Heft S. 58. hierzu: Leslie Stephen. History of English thought in the eigtheenth century. London 1876. S. 35 u. 36.

13) Essay: IV, I, 1. „Intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intellegere potest" Thomas v. Aquin S. cg. 4. c. 11.

14) Mit dieser Annahme läßt auch Weiss die scholastische Lehre: ex impressis speciebus denique expressas alici, unangetastet gelten. De Emen. p. 11.

15) Vgl. G. v. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892. S. 6 f.

Intellectiva cognitio fit sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causae" S. th. q. 84, a. 6 concl.

Bevor wir den Gedankengängen unseres Ulrich Weiss weiter folgen, dürfte es angebracht sein, einen Blick auf die Frage zu werfen, wie der Verstand zu den Ideen der Dinge gelangt. Weiss spricht da von einer „attentio animae ad percipiendum". Diese attentio wird durch einen im Innern liegenden Antrieb der wißbegierigen Seele aufgeweckt. Der Antrieb kann seinen Ursprung in der Anreizung der Objekte durch die äußeren Sinne oder in der Aufdrängung neuer Ideen haben. Diese attentio ist umso stärker, je mehr sich das Objekt der Seele zuneigt, oder wieder von ihr abwendet[16]).

2. Die Natur der Ideen.

Was ist eine Idee, so lautet unsere Frage, wenn wir über die Natur der Ideen zu sprechen wünschen. Unser Philosoph findet die Antwort: „idea itaque non est rigide et formaliter, quod ajunt, perceptio[17]), sed id, vi cuius objectum percipitur"[18]). Damit setzt er sich in unmißverständlichen Gegensatz zu Locke, dem die Ideen gleich Perzeptionen waren[19]). Die physische Gegebenheit dieser „vis percipiendi" ist unbekannt, denn ob die Ideen Wirklichkeiten sind, das hat noch keine hinreichende Antwort erfahren. Diese Unkenntnis kann uns nicht weiter erstaunen lassen, da ja selbst die Wesensform unserer Seele uns verborgen ist[20]), die in ihren Tätigkeiten irgendwie vom Körper beeinflußt wird. Das Problem der Leib-Seele Wirkung[21]) ist so schwierig wegen der völlig verschiedenen Substanzen. Die Seele ist ewig, unveränderlich, die Ideen aber variieren. Die Erfahrung, welche die Ideen als Zeichen der Körper mitteilt, muß uns auch bei der Erforschung der Natur der Ideen zu Hilfe kommen. Der Körper ist uns in seiner Idee präsent. Diese Vorstellung des Objektes geschieht wie in der Oberfläche eines

---

16) Vgl. De Emen. p. 11.

17) Vgl. Zart. Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881. S. 25.

18) De Emen. p. 17.

19) Vgl. Zart, a. a. O.

20) Vgl. Essay: IV, III. Hierzu Locke, First letter to Stilingfleet.

21) „eiusdem enim fore difficultatis problema est, modum, quo ajunt corpora in animas, et quo corporea sui ideas insinuent, invehantque mentibus, expedire". De Emen. p. 6.

Spiegels. In der Betrachtung dieses Spiegelbildes sehe ich nämlich, wie ich meine Augen auf den betreffenden Gegenstand richte, und damit denselben aufnehme[22]). Die gesamte Repräsentation, wie sie in unserem Verstande vor sich geht, ist mit der Ähnlichkeit des repräsentierten Objektes aufs engste verbunden. Es ist aber durchaus möglich, daß alle Menschen den gleichen Gegenstand unter verschiedener Rücksicht betrachten, und somit eine andere Idee des Objektes in sich tragen. Wir haben nämlich kein Bewußtsein von dem Einwirken der Objekte auf unsere Sinne. Der Ansicht Clarkes, daß die Vorgänge in den Organen, Nerven und Eingeweiden nichts mit der Idee des Objektes gemeinsam habe, steht er skeptisch gegenüber, da ja nicht alles durch die materielle Bewegung der Eingeweide und Nerven erklärt werden kann. Die Behauptung, daß die Ideen von den Sinnesorganen getrennt werden können, entbehrt jeder Grundlage. Die Figur, Größe oder Lage eines sinnfälligen Objektes, wie sie uns von der Sensation und Reflexion geliefert werden, sind in Wirklichkeit so, wie sie die Vorstellung enthält. Hiermit vertritt Weiss den Standpunkt des naiven Realismus[23]).

Nicht immer trägt das durch den Gesichts- oder Tastsinn Wahrgenommene eine Ähnlichkeit mit dem äußeren Objekt in sich[24]), wie auch die durch den Verstand perzipierten Farben nichts Ähnliches in den Dingen haben. Wird eine sensible Materie von einer sensiblen Bewegung getragen, dann sind unsere Ideen wahr. Weiss hält es jedoch für durchaus verkehrt, alle Wahrnehmungen und Ideen ohne Unterschied den sinnlichen Objekten zuzuschreiben und eine Ähnlichkeit zwischen dem realen und dem repräsentierten Objekt anzustreben[25]). Indessen hindert aber nichts, die „occasio" für die Perzeption in den Dingen zu suchen. Unser Verstand ist sich selbst Idee durch die innerste und ewige Präsens. Da eine Erkenntnis anderer Geister ohne unser Vorherdenken unmöglich ist, so ist unser Verstand in seiner Selbstbeobachtung mit den Ideen anderer Geister angefüllt. Konsequent trägt die Idee unseres Verstandes eine Ähn-

22) De Emen. p. 2.

23) Vgl. E. Mattiesen, Philosophische Kritik bei Hume und Berkely. Diss. Leipzig 1898.

24) Vgl. De Emen. p. 22.

25) „certum est igitur, repraesentionem objecti in mente non esse ita semper intelligendam, ac vox repraesentationis similitudinem perceptionis cum re percepta includeret". De Emen. p. 21.

lichkeit mit den Ideen anderer Geister in sich. Damit ist die Wahrheit des Satzes gesichert, den Weiss auf p. 16 des I. Teiles seines Liber de emendatione ausspricht, daß unser Verstand außer den sensiblen Ideen noch ihm eigentümliche Ideen besitze.

Der Verstand seinerseits hält die einmal perzipierten Ideen zurück[26]) und schaut dieselben in Ruhe an. Diese seine Anschauung richtet er einmal auf diese Idee, bald auf jene Idee, und indem er sich wiederum zur ersteren zurückwendet, glaubte er sich von verschiedenen Ideen affiziert und überträgt diese Verschiedenartigkeiten seiner Ideen auf die durch sie repräsentierten sinnlichen Objekte. Um nun nicht in ein wirrloses Durcheinander der Ideen hineinzugeraten, ist es angebracht, in einer ganz kurzen schematischen Übersicht darzulegen, wie Weiss in seinem „Liber de Emendatione intellectus humani" die Gesamtmasse der menschlichen Vorstellungen gliedert und aufbaut.

Alle menschlichen Ideen haben ihren Ursprung in der Sensation und Reflexion, in der äußeren und inneren Erfahrung. „Diese beiden sind die Quellen der Erkenntnis, aus denen alle Ideen entspringen, die wir haben oder natürlicherweise haben können"[27]).

Weiss unterscheidet einfache und zusammengesetzte Ideen.

I. Die einfachen Ideen werden gewonnen
   a) vermittelst der Sinne = durch Sensation, und zwar
      α) vermittelst eines Sinnes,
      β) vermittelst mehrerer Sinne (Raum, Ausdehnung, Gestalt, Ruhe, Bewegung)
   b) vermittelst der inneren Erfahrung = durch Reflexion (Denken und Wollen);
   c) vermittelst der Sensation und Reflexion gemeinsam (Lust, Unlust, Existenz, Einheit, Zeitfolge, Kraft).

---

26) Der Verstand ist nach Ulrich Weiss (wie auch Locke) wie ein Spiegel, der den Gegenstand ebenso wiederbildet, wie sich dieser ihm darstellt, oder gar wie ein Behälter, der wahllos und widerspruchslos aufbewahrt, was in ihn hineingelegt wird. Vgl. A. Tellkamp, Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. Veröffentlichungen der Albertus Magnus Akademie zu Köln II. 2 Münster 1927. S. 50.

27) Essay: II. I, 2.

II. Die zusammengesetzten Ideen werden gewonnen, indem der Geist willkürlich Elemente der einfachen Ideen verändert oder zusammenfügt. Sie sind

a) Modi. Diese enthalten nichts für sich Bestehendes, sondern gelten als Zubehör, als Eigenschaften der Substanzen.
   α) Reine Modi. Sie sind lediglich Modifikationen einer und derselben einfachen Vorstellung.
   β) Gemischte Modi. Sie sind zusammengesetzt aus verschiedenartigen einfachen Ideen.

b) Substanzen. Dies sind Verbindungen einfacher Vorstellungen, durch welche Dinge, die für sich bestehen, vorgestellt werden. Gott, Geist, Körper.

c) Relationen. Verhältnisvorstellungen. Sie bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer anderen: Identität- Verschiedenheit; causa-Effekt.

Alle Ideen kommen aus der Erfahrung, in deren Fülle der Stoff für das Denken und Erkennen ruht. Damit sind in der Tat die eingeborenen Ideen verbannt. Nur die Anlage ist vorhanden. Da nun die menschliche Erkenntnis einfache und einfachste Ideen anstrebt, besitzt sie die Fähigkeit, komplexe Ideen von sinnlichen Objekten in einfachere zu zerlegen, welches die höchste Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis in sich schließt[28]). Dieser regressus der Zerlegung geht aber nicht in infinitum, denn die menschliche Erkenntnis verliert beim Hinausschreiten über die Grenzen des Einfachen ihre Sorgfältigkeit. Je deutlicher die Idee, um so vollkommener die Erkenntnis.

Unsere Ideen sind zwar alle klar, aber nicht deutlich. Die Klarheit einer Idee zeigt sich in der Fähigkeit, ihr Objekt von jedem anderen zu unterscheiden, indessen die Deutlichkeit einer Idee die Klarheit ihrer Teile fordert[29]). Meiden uns jedoch alle zur Unterscheidung notwendigen Merkmale eines Gegenstandes, so trage ich eine dunkle Idee desselben in mir. Wir gewinnen, wie schon gesagt wurde, die Ideen der körperlichen Dinge durch die Sensation und Reflexion vermittelst der äußeren Sinne, folgerichtig ist auch nur das Sinnfällige

28) Karl Werner, a. a. O. S. 165.

29) Vgl. De Emen. p. 25. Dort gibt Weiss ein Beispiel, das der Länge wegen hier nicht angeführt werden kann.

für uns wahrnehmbar. Ist die menschliche Erkenntnis fähig, eine mehrere Teile umfassende deutliche Idee zu erlangen, besitzt sie eine adäquat deutliche Idee. Da aber die menschliche Erkenntnis an der Einfachheit einer Idee ihre Grenze findet, werden wir nie bei physischen Objekten zu einfachen Ideen gelangen können.

Es ist oben schon betont worden, daß unser ganzer Erkenntnisinhalt, daß schlechthin alle Ideen aus der „sensation or reflexion" stammen[30]). Wo nun diese Sensation fehlt, tritt die Imagination an ihre Stelle. Wir werden nämlich manchmal von Objekten affiziert, die für die Sinne längst untergegangen sind und wie Gedächtnisbilder den Geist umschwirren. Nach diesen Vorstellungsbildern bezeichnen wir diese Fähigkeit als eine „facultas imaginandi"[31]). Im gegebenen Falle erinnert sich der Vorstand, daß er irgendwo etwas aufgenommen hat, eilt dorthin zurück, und malt gleichsam das Bild wieder. Diese reproduzierte Vorstellung oder das Bild erreichen aber nur selten die Dauer der Idee. Die perzipierten Ideen sind den Objekten ähnlich, solange sie nicht eine zu weitgehende Ähnlichkeit zwischen den Vorstellungsbildern und den Objekten ausbreiten. Wir müssen etwas Festes und Bestimmtes haben, von deren Ideen wir eine Reproduktion in die Vorstellung zurücktragen[32]). Durchweg wird die „Facultas imaginandi" als eine der Philosophie feindlich gegenüberstehende Fähigkeit angesehen und damit von den Philosophen abgelehnt, da dieselbe den Verstand in Verwirrung bringe. Die Schuld der Verwirrung schreibt unser Philosoph der Imagination, der Sensation und der Erinnerung zu, die notwendig in ihre Grenzen zurückgewiesen werden müssen. Die Imagination hat dem

30) Essay: II. I, 24.

31) „Imaginatio est, quod in familiari quodam colloquio discurrendi quid rudior, qui ex quovis verbulo vel ad principem materiam colloquii nil pertinente occasionem alienissima intexendi captat, unde discursus rursus abrumpitur, et divertitur; tali vel imperandum silentium, vel ut promat, quae ad rem faciunt, utique monendus est". De Emen. p. 37.

32) „Nos omnia imaginari quoque dicimus, quaecumque dicimus sentiri". a. a. O. p. 34.

Wolff meint, daß, wenn mehrere Dinge oft und zugleich perzipiert worden sind, die Seele die Fähigkeit erlangt, durch die Perzeption des einen die des anderen zu reproduzieren. Der Grund davon ist das, was beiden Perzeptionen gemeinsam ist. cosmol. § 10; psych. emp. § 108. 113.

Intellekt gegenüber eine klar umrissene Aufgabenstellung[33]). Der Verstand, welcher die Ideen der reproduzierten Ideen trägt, verlangt aus Unzufriedenheit mit den wahren Ideen das Bild des Gegenstandes, dessen Vorstellung der Imagination obliegt. Somit ist die Imagination nichts anderes als ein bildhaft-anschauliches Vorstellen, ein Denken gemäß solcher Vorstellungen im Gegensatz zum abstrakt-begrifflichen oder zum spekulativen Denken auf Grund der über das Beschränkte der Sinnlichkeit sich erhebenden Vernunfteinsicht. Reproduktion und vorstellende Kraft bieten sich dem Verstande wie ein Behältnis dar, aus dessen Fächer er Beliebiges auswählen darf; denn die Imagination und die übrigen Fähigkeiten sind dem Verstande gleichsam angegliedert, damit er mit ihrer Hilfe einen allgemeinen und ungeordneten Ideenvorrat in Bereitschaft hält.

Zeigt nun eine neu perzipierte Idee eine Ähnlichkeit mit einer früher aufgenommenen Idee, so verknüpft die Vorstellung diese zeitlich verschieden perzipierten Ideen miteinander. Sie schafft eine Ideenassoziation, die nach Weiss aber nur auf Grund des Gesetzes von der Koexistenz und Ähnlichkeit vor sich gehen kann[34]). Aus dieser Verknüpfung der reproduzierten Ideen mit den augenblicklich aufgenommenen entsteht nach Meinung unseres Philosophen eine Vorwegnahme des Urteils. Wie schon erwähnt wurde, ist die Imagination wie ein Aufbewahrraum der Ideen aufzufassen. Assoziiert man nun aus diesem „receptaculum" Ideen, die nicht zu vergleichen noch zu soziieren sind, so liegt der Fehler beim Verstand. Die Veranschaulichung körperlicher Bilder von Körpern und anderer durch körperliche Art kontingenter Wesen geschieht nur durch die Vorstellung, durch Ideenassoziation. Der Verstand verhält sich zu dieser Assoziation oder Trennung rein negativ, indem er nur abstrahiert. Damit setzt sich unser Philosoph in bewußten Gegensatz zu Locke, der diese Verbindung der Ideen als eine freie, willkürliche Tätigkeit des Verstandes ansah, welcher die Elemente der Erkenntnis, die der Erfahrung entstammen, nach Gutdünken

---

33) Der Rationalismus will eine strenge Unterscheidung zwischen reinem Verstand und Imagination.

34) Wolff war der erste in Deutschland, welcher die Gesetze der Assoziation, nämlich das der Koexistenz und der Ähnlichkeit, entwikkelte. G. Zart, a. a. O. S. 25.

verbinden, trennen oder gar auslöschen kann[35]). Gegenüber Corsinus[36]) behauptet unser Philosoph, daß die Dinge nicht unter einem kleineren oder größeren Bilde vorgestellt werden können, als wie sie uns in Wirklichkeit sinnfällig erscheinen. Diese Feststellung ist von größter Wichtigkeit, damit wir nichts Unpassendes in der Imagination suchen. Weiss glaubt, indem er sich gegen Tschirnhaus wendet[37]), daß bei einer gleichzeitigen Aufnahme einer Erzählung über eine dunkelblaue Farbe und der Klage über einen Nadelstich der Hörer die Idee der Farbe und die Idee des Schmerzes aufnimmt, wenn er einmal etwas Ähnliches perzipiert hat. Er erkennt die Ideen, trotzdem ihm ihre Art verborgen bleibt. Aus dem Gesagten erhellt, daß eine genaue Unterscheidung zwischen Perzeption und Konzeption äußerst schwierig ist. Da wir die Fähigkeiten aus dem Intellekt herausarbeiten müssen, ist eine Trennung der Imagination von der „conservatio" und der „reproductio" nicht angebracht.

Die Imagination ruft der Seele die einst wahrgenommenen Ideen zurück ohne ein Nachdenken über das „wo, ob und wann" des Eindringens in den Intellekt. Die Erinnerung gibt erst in der Anschauung die Erkenntnis als „ebendieselbe" mit derjenigen zurück, die der Verstand einst perzipiert hat. Die Erinnerung ist daher keine Vorstellung, sondern fügt ihre Funktionen der Vorstellung an. Erkennt aber nun die Erinnerung die durch Imagination reproduzierten Ideen nicht wieder, sprechen wir von einem Vergessen. Zum Vergessen genügt auch der Mangel der Reproduktion und Rekognition, welche die Komponenten der Erinnerung sind.

---

35) Essay: II. 2. 2.

36) „Corsinus solis tamquam vastissimi corporis imaginem in nobis pingi posse nullam contendit". De Emen. p. 40.

37) „... Tschirnhausen credit, plurima nos imaginari, quae tamen negat concipi; exempli loco dolorum, colorum perceptiones, quos concipi negat".

Tschirnhausen kennt vier Grunderfahrungen: 1) Wir sind uns verschiedener Dinge bewußt. 2) Wir werden von einigen wohl von anderen übel affiziert. 3) einiges kann erfaßt, anderes nicht erfaßt werden. 4) Mittel der Wahrnehmung sind: die äußeren Sinne, innere Bilder (imaginationes) und Leidenschaften. Er unterscheidet nicht so scharf, wie der Rationalismus es verlangte, zwischen reinem Verstand und Imagination. Vgl. G. Zart, a. a. O. S. 31.

In der von uns gegebenen Betrachtung der Ideen bewegen wir uns gleichsam im Kreis um unsere Ideen herum. Jetzt wenden wir uns einmal den niemals verbundenen Ideen zu. In ihrer Zusammensetzung kennzeichnet sich ein gewisses „drittes" ab, was uns die Sinne bis jetzt nicht gelehrt haben. Dieses dritte ist die „facultas fingendi". Im allgemeinen bezeichnen wir die Ideen als „Fiktionen" des Geistes, deren Repräsentation von Seiten des Objektes nichts antwortet. Solche Figmente können in zweifacher Art aufgenommen werden, und zwar relativ zu demjenigen, welcher die Idee aufgenommen hat, und relativ zu sich selbst. Diese Fiktionen bezeichnet man mit Recht als „entia rationis". Ich habe nach Ulrich Weiss ein ens rationis, wenn ich etwas so aufnehme, daß ihm von Seiten des Objektes nichts Reales antwortet[38]). Wenn nun einer in den Objekten dasjenige, was den Inhalt seiner Idee ausmacht, zu finden glaubt, täuscht er sich. Aber es wäre schließlich jede Erkenntnis ein falsches „ens rationis". Weiß erklärt es dahin, daß ein „ens rationis" nur mitzuteilen ist, wenn der Idee des Gegenstandes etwas hinzugefügt oder von ihr getrennt wird. Dadurch ist sie nämlich nicht mehr Idee des sinnlichen Objektes, als dessen Idee sie aufgenommen wird. So oft ich erkenne, daß das „eine" nicht das „andere" ist, habe ich ein ens rationis. Unser Philosoph teilt die Ansicht, daß das „ens rationis" besser als „später Aufgenommenes" bezeichnet werde, da wir Unmögliches erst dann erkennen, wenn wir Unmögliches denken.

Das scholastische „ens rationis" kann nicht, so meint Weiss, in dem von den Scholastikern supponierten Sinne ein „ens rationis" sein, da dann jede Relation ein ens rationis wäre. Wenn ich sage, der Kreis ist eine Figur oder umgekehrt, so besteht hier nach scholastischer Ansicht ein „ens rationis". Nach einer voneinander getrennten Perzeption der Figur und des Kreises kommt bald durch ein Verstandesurteil die Vereinigung; hiernach wird die Figur als die universalere und der Kreis als das Prädikat aufgenommen. Diese Relation entbehrt aber jeder und jeglicher Realität. Da nun nichts von sich höher oder tiefer, universell oder individuell sein kann, ist jede Superiorität bzw. Inferiorität ein „ens rationis". An dieser Stelle

38) „ens rationis est, quod non est, nisi in quantum objicitur intellectui, aut eo cogitatur". De Emen. p. 44.

scheint sich nach der Meinung unseres Philosophen die Scholastik nicht auf genügender Grundlage zu stützen. Er nimmt an, daß eben die Idee des Kreises vor mein Bewußtsein gestellt wird. Die dann notwendig folgende Beobachtung ist eine occasio für die Reproduktion anderer ähnlicher Ideen, bei denen ich mich an den Namen „Kreis" erinnere, der jenem Gebilde eigentümlich zuerteilt wurde; und ich bin mir weiter bewußt, daß jener vor mein Bewußtsein gestellter Figur der gleiche Name gebührt. Daher trage ich nicht eine universale Natur zu einem Einzelding zurück, sondern ich halte dafür, daß die Natur drinnen steckt, die ich actu in der Idee erfahre. Bei sorgfältiger Beobachtung nehme ich den „Kreis" wie die „Figur" gleichzeitig auf. Hiermit identifiziere ich nicht Prädikat und Subjekt, d. h. mache sie im Erkennen gleich, sondern ich erkenne, daß sie gleich sind. In jedem Verhältnis wird nach Weiss heimlich im Prädikat das Subjekt erstrebt, aber zugleich und als eines mit jenem Objekte, als dessen Subjekt es aufgenommen wird. Wenn ich der einem solchen Verhältnis antwortenden Idee den Namen „Kreis" gebe, bin ich mir nicht bewußt, was ihr denn von Seiten des realen Objektes antwortet. Um dieses zu erfahren, blicke ich zu der Erstaufgenommenen zurück, die dann insoweit eine universale genannt werden kann[39]). Universal, da die erstaufgenommene Idee nicht allein dieses bestimmte Verhältnis, sondern auch andere mögliche repräsentiert.

Welche Relation des „ens rationis" nun einer fassen mag, er wird nichts Eigentümliches zurücktragen, sondern sich bewußt sein, daß eben jenes dem Subjekte zukommt. Wir wollen das bekannte Beispiel der peripatetischen Schule näher beleuchten. „Petrus ist ein Mensch." Ich unterscheide nichts, was nicht a parte objecti getrennt ist. Wenn ich auch die „humanitas" des Petrus, gleichsam vom Subjekt getrennt, in einer distinkten Erkenntnis erreiche, ist nichts entsprechend Reales vorhanden. Petrus ist nicht die humanitas, sondern der „homo". Petrus ist das Subjekt, in welchem die humanitas we

39) Es ist nicht unwichtig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß solche Verhältnisse nicht für einfache Urteile gehalten werden. „Diese Figur ist ein Kreis", antwortet im Verstande ein ratiocinium. Diese Figur ist so, wie jene Erstaufgenommene mit der Bezeichnung „Kreis"; folgerichtig nenne ich auch diese „Kreis". De Emen. p. 68.

senhaft ist. Bei dieser Fassung des ens rationis wird eine große Anzahl aus der Klasse der „entia rationis" ausgeschieden werden müssen.

Die näher explizierte „facultas fingendi" weist unwillkürlich auf die „facultas abstrahendi". Diese Fähigkeit des Abstrahierens ist die einzige Hilfe zur Erlangung distinkter Ideen. Weiss versteht hier in Anlehnung an Locke unter Abstraktion etwas durchaus verschiedenes von der Ansicht der Scholastiker. Die Schulphilosophen verstanden unter Abstraktion das Herauslösen der Wesenheit eines Dinges aus seinen zufälligen Bestimmtheiten, aus seinen Akzidenzien[40]). Die Abstraktion besteht nach Weiss darin, daß der Verstand aus dem Komplex der Vorstellungen einige oder auch nur eine einzige Idee in eine neue Beleuchtung rückt und diese allein betrachtet. Die Abstraktion ist somit die Grundlage aller Einzelwissenschaften. Die Beobachtung der Ähnlichkeit, die Vergleichung von Ähnlichem, die Deutlichkeit der Ideen sind Ergebnisse der Abstraktion. Also unterscheiden sich die abstrakten Ideen lediglich durch ein Minus von der konkreten Einzelvorstellung. „Der Geist bewirkt, daß die von singulären Objekten empfangenen einzelnen Ideen sich verallgemeinern, was dadurch geschieht, daß sie als im Geist vorhandene Erscheinungen gewisser Art betrachtet werden, abgesondert von allen anderen Existenzen und den Umständen des realen Daseins wie Zeit, Ort und sonstige begleitende Ideen. Das nennt man Abstraktion"[41]). Wenn ich somit, um mit einem Beispiele unseres Philosophen zu argumentieren, eine bestimmte Blume aufnehmen möchte, so muß ich notwendigerweise diese Blume von allen anderen Kräutern unterscheidend erkennen, vielleicht an dem Grün der Blätter, der Gestalt, der Knospenbildung, d. h. ich greife ein Element aus der Individualvorstellung heraus und stelle es vor mein Bewußtsein[42]). Aus dieser an der nominalistisch-empiristischen Theorie

---

40) Vgl. G. v. Hertling, a. a. O. S. 12. Ebenso Thomas v. Aquin, de veritate q. 10, a. 6 ad 2.

41) Essay: II. II. 9.

Vgl. hierzu P. C. Nink, Die intellektuelle Erkenntnis, Philos. Jahrb. XXXXI (1928) Heft 4. S. 449 ff.

42) Man kann sich hier des Eindrucks nicht erwehren, daß Weiss seine Ideen mit den auf körperliche Vorgänge beruhenden Sinnesempfindungen gleichsetzt.

orientierten Einstellung kann man auch seinen Vorwurf gegen die scholastische Abstraktionslehre verstehen, daß dieselbe in den Schulen viel zu eng umrissen sei[43]).

3. Die allgemeinen Ideen[44]).

Außer den einfachen, abstrakten Ideen — als der eigentlich naturgemäßen Erkenntnis unserer Seele — die bisher Gegenstand unserer näheren Betrachtung waren, kennt Weiss allgemeine Ideen[45]). In dieser Lehre von den allgemeinen Ideen kommt die natürliche Verwandtschaft unseres Philosophen mit dem Nominalismus und dem Empirismus zum Durchbruch. Das Individuum ist das konkret Reale; die Universalien dagegen sind subjektiv psychische Begriffe, „bloße Schattenbilder der Wirklichkeit"[46]). Die allgemeinen Wesenheiten sind nur etwas Gedachtes und Fingiertes. Die Universalienfrage, d. h. die Frage nach der Tatsache, daß ein Begriff oder Wort[47]) mehreren Gegenständen zu gleicher Zeit beigelegt werden kann, löst Weiss aus der Erfahrung heraus. Wir sind uns bewußt, daß die Ideen konkrete Gegenstände als ähnliche repräsentieren oder wenigstens nicht mit diesen in Widerspruch stehen. Daher vermögen wir eine Idee von mehreren ähnlichen Objekten zu haben. In dem Bewußthaben, daß wir zugleich in mehreren Dingen ebendasselbe aufnehmen, liegt die Idee

---

43) Die Scholastik hatte es übersehen, daß durch die sogenannte intentionale Abstraktion die Wesenheit eines sinnfälligen Dinges nur in unbestimmter Weise erfaßt wird. Erst durch häufiger reflektierendes Vergleichen, Prüfen, Sondern, durch das Ausscheiden gemeinsamer Merkmale — man spricht manchmal auch von einer „reflexiven Abstraktion" — gewinnt der Geist einen genau bestimmten Begriff und wird sich dessen Allgemeinheit bewußt. Die Darstellung von Franz Suarez nähert sich bereits sehr dieser Auffassung (Vgl. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Franz Suarez. Philos. Jahrbuch XXV (1912). S. 141 ff.) A. Tellkamp, a. a. O. S. 68.

44) In der Universalienfrage tritt die Vermischung des Empirismus und Rationalismus, ohne innerlich zusammengefügt zu sein, deutlich zu Tage. Vgl. Buhle, Geschichte der Philosophie, IV. Bd. p. 599. 600.

45) Essay: III.

46) Karl Werner, Nachskotistische Scholastik. Wien 1883.. S. 119.

47) W. Wundt findet nur das Wort als stellvertretendes Zeichen für den allgemeinen Begriff in der Vorstellung. Hierzu: Erkenntnislehre I. S. 41 ff.

und Kenntnis des Universalen, welches die abstrakte Natur, das Wesen der Dinge repräsentiert. Die Idee des erstaufgenommenen Dinges ist gleichsam das Prototyp für alle anderen ähnlichen Ideen, welche Weiss gern mit Ektypa, Nachbilder bezeichnet. Es werden mehrere „feste" Dinge gegeben, deren inneres, begriffliches, unterscheidbares Wesen sich unserem Blick entzieht. Wir machen die Dinge somit gleich. Nach scholastischer Ansicht können wir, wenn uns das Wesen eines Dinges unerkennbar bleibt, das Allgemeine nicht erkennen, da das Universale eben das begriffliche Wesen der Dinge betrifft[48]). Weiss nimmt an, daß wir durch die Ähnlichkeit des vorher aufgenommenen Dinges mit dem später aufgenommenen zu der Behauptung der Ähnlichkeit dieser beiden determiniert würden. Damit die Idee des Singulären zu einer universalen wird, ist die Aussagbarkeit, die Fähigkeit mehrere Einzelne zu bedeuten, erforderlich. Hier zeigt es sich, wie der Mensch bei der Bildung komplexer Ideen sich einer gewissen Freiheit bedient[49]). Weiss drückt das Universale auf eine Ähnlichkeit mehrerer in ebendemselben Gegenstande herab, auf eine Ähnlichkeit in Bezug auf die Wesenheit des Objektes. Daher können wir hier nur von einer nominalen Wesenheit (essentia nominalis) sprechen. Den Vorwurf der Scholastiker, daß sein Universale nicht weit von dem des Duns Skotus[50]) abstehe, und daß sein Universale nur durch die Einheit und Konvenienz der Ähnlichkeit sei, drängt ihn zu der Definition: Das Universale ist ein „unum et idem" der Ähnlichkeit, das von uns in mehreren aufgenommen werden kann; und dieses Universale ist real. Die vorstellende Idee ist nicht wie eine „positiv eben dieselbe" in mehreren; sie ist repräsentative universal, und dieses Universale ist ideal. Die universale Idee gründet ihrerseits in der realen Überein-

---

48) Vgl. Jakob Gessner, a. a. O. S. 69.

Hierzu: Thomas v. Aquin. De veritate q. 10. a. 4 et a. 5. S. th. I, 9. 84. a. 7.

49) Essay: II. 30. 3.

50) Nach Johannes Duns Skotus ist das Ding unter Berücksichtigung der distinctio formalis ex natura rei vor der Erkenntnis und unabhängig von ihr allgemein. Das Allgemeine wird als ein Höheres betrachtet, das eine Vielheit unter sich hat, in die es sich gleichsam verteilt, so jedoch, daß es in jedem Einzelnen ganz ist, und daß deshalb jedes Einzelne das ist, was das Allgemeine ist. A. Lehmen, a. a. O. S. 216.

stimmung mehrerer Dinge nach ihrem Sein. Ein Universale im scholastischen Sinne zu erreichen, ist eine unbelohnte Mühe[51]).

Weiss hält die Behauptung, daß ein Einziges in vielen und eben dieselbe Natur in einem anderen Dinge durch eine andere Unität als der der Ähnlichkeit sei, als widerspruchsvoll. Wenn daher der Akt widerspricht, widerspricht auch die Potenz zum Akt, und somit widerspricht auch die Aufnahme einer solchen positiven Einheit. Es ist aber sicher, daß die Scholastiker, welche den Skotisten entgegen halten, daß ihr Universale kein „eines" sei, wenn nicht durch die Einheit der Ähnlichkeit, eine positive Einheit zu erforschen suchen. Sie erwägen also eine größere Einheit. Dieses gilt von dem „Universale in praedicando"[52]), welches sehr wohl von dem „universale in essendo"[53]) zu unterscheiden ist. Wenn wir nämlich, so meint Weiss, von mehreren sprechen, behaupten wir nicht eine positive Einheit, sondern lediglich eine Ähnlichkeit. Definieren wir somit die Menschlichkeit von zwei Subjekten als ebendieselbe, so ist jene Identität nur eine Wirklichkeit der Ähnlichkeit.

Grundsätzlich verwehrt sich unser Philosoph gegen die Auffassung der Ähnlichkeit als eine Pluralität. Denn zwei Dinge sind gemäß dem ähnlich, gemäß dem sie nicht voneinander unterschieden werden können. Wo daher die Unterscheidung mangelt, hat auch Pluralität keinen Platz. Die abstrakte Natur, das Wesen des Dinges wird uns nicht von Seiten des Objektes gegeben, sondern nur durch die Idee im Geiste[54]). Die Perzeption unserer Ideen geschieht so wie sie in den Dingen sind; denn es ist eine sehr wage und eitle Behauptung, daß der durch den Intellekt perzipierte Kreis nicht allen außerhalb des Verstandes real existierenden Kreisen inne sei.

---

51) Wolff führt die Universalien auf die Aufmerksamkeit zurück, welche die Seele auf gewisse Teile der Vorstellungen und die dabei bemerkten Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten verwendet. Vgl. G. Zart, a. a. O. S. 19.

52) „universale in praedicando" ist das eine, das von vielen in ebendemselben Sinne ausgesagt werden kann.

53) „universale in essendo" ist das eine, das in vielen existiert oder zu existieren geeignet ist.

54) Nach Thomas ist die Wesenheit des Dinges das Objekt des Intellektes. „objectum intellectus est ipsa rei essentia" De veritate q. 10. a. 4. Hierzu: S. th. I. q. 84. a. 7. c

Es ist geradezu nach Weiß paradox, wenn man das Formale des „universale" eben in der Relation der abstrakten Natur zu ihren subsumierten Subjekten sehen wollte, und nichts destoweniger eine positive Einheit fordert. Diese Relation kann nicht vom Verstande getragen werden d. h. das Abstrakte wird nicht vom Verstande zu den inferioren Dingen zurückgetragen. Fernerhin ist sehr fragwürdig, ob eine einzige positive Natur ohne Beimischung eines Gedankens an eine Pluralität zurückgetragen werden kann.

Dieses in kurzen Aufweisen von uns aufgerollte Problem der Universalienfrage schließt Weiss, indem er kurz die Angriffe des Coelestin Mayr, Professor und späterer Rektor der Universität Salzburg, zurückweist. Er fragt: ist denn die Erkenntnis eines „gewissen" wirklich universal oder ist sie eine Täuschung. Es scheint bei dieser Erkenntnis die Natur, das Wesen eines Dinges als ein partikuläres aufgenommen zu werden, da es die Unität der Natur wie auch seine Pluralität erfordert. Die Wirklichkeit existiert als eine abstrakte im Verstande. Die Ideen sind nicht in den Dingen, sondern sind Repräsentanten der sinnlichen Objekte. Daher sind sie repräsentative universal. Aber eine andere Unität als die der Ähnlichkeit ist, damit überhaupt eine Repräsentation zustande kommt, unmöglich. Die Idee ist in se singulär. Damit ist das Bewußtsein der Repräsentation dessen, was in mehreren univok und damit ähnlich ist, eine universale Erkenntnis. Die Natur dieser universalen Idee ist formaliter „eine" durch die Einheit der Ähnlichkeit. Die Allgemeinideen können daher konsequent nur ein intentionales Sein beanspruchen.

Diesen so vom Intellekte gebildeten Allgemeinideen wird ein bestimmtes Wort zugeeignet, das dann alle Einzelwesen der betreffenden „Art" repräsentiert. Die Wörter sind Zeichen für die Ideen, vermittelst deren Hilfe ein Austausch der Gedanken möglich ist[56]).

---

55) Vgl. über Coelestin Mayr: Cl. Baader, a. a. O. 2, 1. 2. S. 185 ferner P. Magnus Sattler, Collectaneen-Blätter zur Geschichte der Universität Salzburg. Kempten 1890 S. 302.

Mayr erachtet in seiner „philosophia" p. 1. n. 511 n. vero 499 die Einheit der Ähnlichkeit als nicht genügend für das Universale. Er sieht das Fundament des Universale in der konfusen Erkenntnis des Einzelnen.

56) Essay: II. I. 2; 2. I.

Die infolge unserer Sprechorgane unendlich leichte Variabilität der Worte kommt einer numerischen Verschiedenheit unserer Ideen gleich und vermag distinkter als eben diese zu bezeichnen. Um nicht für jede Vorstellung nun einen einzelnen Namen tragen zu müssen, welches einer ungeheuren Verwirrung Platz bieten würde[57]), bildete der Mensch „allgemeine Ausdrücke". Die Wörter sind aber willkürliche Zeichen[58]), „da es auf die wahre Willkür des einzelnen Menschen ankommt, ob das Wort zur Bezeichnung eines einzelnen Dinges, mehrerer Dinge oder gar zur Bezeichnung aller Dinge angewandt wird. Die Quantität des Bezeichnens wird nur aus der Voraussetzung eines Artikels oder Pronomens distinkt erkannt"[59]).

Die Wörter sind zunächst Zeichen für die Ideen unseres Geistes[60]), dann aber auch Zeichen für die Vorstellungen anderer Menschen[61]), da wir ja mit Hilfe der Wörter anderen Menschen unseren mit Ideen gesättigten Verstand öffnen wollen. „Es liegt vieles im Interesse kennen zu lernen, am meisten aber das, daß der eine den Verstand des anderen einsehe"[62]). Das Wort ist das Zeichen für die Idee, die Idee dagegen Zeichen des von ihr repräsentierten Gegenstandes und „es ist stets eine Verkehrung des Gebrauches der Wörter, wenn wir sie zu Vertretern von irgend etwas anderem machen als der Ideen, die wir in unserem Geiste haben"[63]). Wie ist es nun, wenn wir die Ideen mit den in ihnen enthaltenen Geständen vergleichen? Hier gehen die Ansichten auseinander. Im peripatetisch-scholastisch orientierten Mittelalter herrschte die Ansicht vor, daß die Begriffe natürliche und bildhafte Zeichen der Gegenstände seien und das Wort nicht nur den Begriff des Geistes, sondern auch das entsprechende äußere Objekt bezeichnet[64]). Dennoch wären unsere Begriffe entstanden dadurch, daß die Gegenstände unser Denken beeinflußten und bestimmten. Der Gegenstand verursacht ein sinnliches Abbild nach Ansicht der Scholastik; daraus entsteht dann der geistige Gedanke, der wieder nur ein Abbild des sinnlichen Abbilds

57) De Emen. p. 331.
58) Vgl. Essay: III. 2. 8.
59) De Emen. p. 331. 332.
60) Essay: III. 2. 4.
61) Essay: III. 2. 2. 4.
62) De Emen. p. 313.
63) Essay: III, 2. 5.
64) Vgl. Suarez, Disp. Met. disp. VI.

ist. So wurde dann der Begriff zum natürlichen Zeichen des Gegenstandes. Nicht Willkür schuf den Begriff; der Gegenstand selbst tat es. Seit Kant ist die Erkenntnislehre von Grund auf geändert worden. Da beginnt der Prozeß der Begriffsbildung mit dem Subjekt, das den Erkenntnisinhalt bestimmt. Was da entsteht, ist dann kein naturhaftes Zeichen mehr, weil das Denken das Objekt bestimmte, nicht aber das Objekt unser Denken. Hierbei erübrigt sich die Frage, „ob die Wörter mehr die Dinge selbst als die Ideen bezeichnen. Die Wörter sind Zeichen, und deshalb scheint der Grund und das Ziel die Bezeichnung der realen Dinge zu sein"[65]). Nicht die wirkliche Beziehung der realen Dinge ist für die Bildung allgemeiner Wörter maßgebend, sondern die Praxis des Lebens, die jeder Realität spotten kann.

Wie die universalen Ideen, so drücken auch die Art und Gattungsbegriffe nicht das reale Wesen der Dinge aus. Auch sie sind willkürliche Bildungen im Geiste[66]), deren Wirklichkeit gleich der Realität des Universale in der Idee abstrakt ist[67]). Der Geist wird dadurch ein wenig in seiner Freiheit beschränkt, daß die abstrakten Ideen übereinstimmen müssen[68]). Sie unterscheiden sich von einer deut-

---

65) De Emen. p. 276.

66) Vgl. Albert Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. Mainz 1924. S. 283.

67) Kleutgen sagt hier schön und treffend:

Diese Behauptung schließt die Leugnung jeglicher Wissenschaft ein. Denn wenn wir auch die Einzelwesen nach gewissen Zufälligkeiten unterscheiden und außerdem erkennen, daß es in ihnen ein eigentümliches Sein gibt, wodurch sie ihre individuelle Bestimmtheit haben, so wissen wir doch nicht, worin diese an sich besteht, und erkennen nicht, was ein bestimmtes Einzelwesen zu diesem Individuum macht. Vom Wesen der Dinge erkennen wir nur, was der Begriff der Art in sich schließt; darin besteht unser ganzes Wissen oder jenes Erkennen der Dinge, das über ihre zufälligen Erscheinungen hinausgeht. Sind also die Artbegriffe und die mit diesen gegebene Verschiedenheit der Arten und Gattungen nicht in den Dingen, sondern nur in unserer Vorstellung begründet, so ist unser ganzes Wissen reine Fiktion." : Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878. n. 175.

68) Nach meiner Ansicht will Weiss, wenn er auch in der Entstehung und Geltung der Art- und Gattungsbegriffe im empiristisch-nominalistischen Fahrwasser schwimmt, nicht den konzeptualistischen Nominalismus Lockes vertreten, wenigstens nicht in seiner krassen Form. Vgl. Essay: III. 6, 28.

lichen Einzelerkenntnis nur dadurch, daß sie dunkler und verschwommener sind[69]). Die Einteilung der Dinge in bestimmte Klassen geschieht durch die Vergleichung der Dinge nach dem Prinzip der Ähnlichkeit. Da uns aber das Wesen des Dinges und zwar des Einzeldinges unbekannt ist, ist die Sortierung der Dinge in bestimmte Klassen eine Arbeit des abstrahierenden Verstandes[70]). Die Sortierung ist ganz und gar willkürlich, da der Geist beliebige Merkmale zu einer abstrakten Idee verbinden kann. Willkürlich ist auch die Zahl der „species et genera", worin Weiss den Schulphilosophen wegen der Erweiterung des „arbor porphyrica" volles Lob zuspricht. Die Koordination neuer Arten und Gattungen ist nach gesundem Bewußtsein erlaubt, wenn wir eine neue Bestimmtheit, in der mehrere Dinge zusammenklingen, entdeckt haben. Diese Bestimmtheit muß aber eine substanziell verschiedene sein, da man sonst in den Fehler der Schulphilosophen verfällt, die mit den species und genera Mißbrauch getrieben haben, da sie schon die Tiere nach ihren Stimmen in Klassen einteilten[71]).

Beschließen möchte ich diesen Abschnitt mit den Bemerkungen, die Stöckl zu Lockes Art- und Gattungsbegriffen macht, welche anerkanntermaßen rein subjektive Schöpfungen des Verstandes sind. „Da die Dinge nur nach ihrem begrifflichen Wesen in ihre Gattungen und Arten eingeteilt werden können, hat diese Gliederung gar keine objektive Bedeutung; sie ist nur eine subjektive Operation unseres Denkens und hat zum Zwecke bloß eine bessere Übersicht über die Dinge und über die diesen entsprechenden Ideen von Seiten des Verstandes. Die ganze große Beschäftigung mit den Gattungen, so meint Locke, — und das ist auch die Ansicht unseres Philosophen —, habe nur ein Sich-Geschickt-Machen zum Gegenstand, um die Dinge zu betrachten und davon zu reden, als wären sie gleichsam in einem Bündel zusammengefaßt. Das ganze Geheimnis der Gattungen und Arten, womit man in den Schulen solchen Lärm macht, besteht in weiter nichts, als in abstrakten Begriffen, die mehr

69) Vgl. Überweg-Baumgartner. Über Aureolus und Ockham S. 594 und 599.
70) Vgl. Essay: III. 3. 12.
71) De Emen. p. 90.

oder weniger in sich fassen, und in den damit verknüpften Na men"[72]).

Es kann jetzt kaum noch ein Zweifel darüber sein, daß betreff der Universalien Weiss vollkommen im Nominalismus untertaucht, wenn es auch den Anschein hat, als wolle er nicht den krassen No minalismus vertreten. Hierdurch stellt er sich in klaren Gegensatz zur Scholastik; denn diese vertrat ausnahmslos in der Universalien frage den gemäßigten Realismus. Der Realismus nahm das Allgemeine als eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis[73]) und nicht das materielle, konkrete Einzelding wie es die Nominalisten wollten. Das ist auch gerade der Vorzug der intellektuellen Erkenntnis, da Allgemeine zu erfassen, um nachher besser und deutlicher das Ein zelne zu erkennen. Antwortet denn auch, so lautet unsere Frage dem Allgemeinen eine objektive Realität in der Natur? Der Nominalismus kann nicht umhin, diese Frage gänzlich zu verneinen, während der gemäßigte Realismus bejahend antwortet[74]). Allerdings entspricht dem Allgemeinen als solchem kein reales Sein, sondern es ist als ein „praedicabile in multis" in den Einzeldingen verwirklicht, konkretisiert[75]). Aus diesen Einzeldingen kann der Verstand mit Hilfe der Abstraktion wiederum die begriffliche Wesenheit, das „to ti einai" herauszulösen. In dieser Frage steht Suarez, der berühmteste Vertreter der Nachscholastik wieder auf dem realistischen Stand punkt des hl. Thomas von Aquin[76]).

4. Die Idee der Kausalität.

Die Betrachtung der allgemeinen Ideen führt uns direkt zur Frage nach der Idee der Kausalität, nach der Vorstellung von Ursache und

72) Albert Stöckl. Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. I. Bd. S. 225.

73) Thomas v. Aquin. S. th. I. q. 84. a. 7.

74) Vgl. Aristoteles, De anima l. 3, c. 429, a. 14—18.
Alfons Lehmen, a. a. O. S. 303.

75) Suarez steht hier den Nominalisten sehr nahe. Vgl. M. Lechner, a. a. O. S. 314. Lehmen, a. a. O. S. 302.
Suarez, de anima l. 4, c. 3, n. 3.

76) A. Tellkamp. a. a. O. S. 68 nach Lechner, a. a. O. S. 149 und Suarez, Disp. Met. disp. VI, 5. 1. und VI, 2. 1.
Hierzu: K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. In „Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Bd.

Wirkung, die auch nach Weiss zu den komplexen Ideen gehört. Locke sagt von ihr, „es sei die umfassendste aller Relationen, denn alle Dinge, die existieren und existieren können, werden von ihr betroffen“[77]). Diese Kausalvorstellung wurzelt auch wie alle anderen Begriffe in der Sensation und Reflexion, denn nur aus den Elementen der Erfahrung kommen wir dazu, den Begriff von Ursache und Wirkung zusammenzusetzen. Bei der Beobachtung des dauernden Wechsels der kontingenten Dinge, sei es, daß ein Sein von Neuem zu entstehen anfängt oder ein schon vorhandenes in irgendeiner Weise verändert wird, erfahren wir zugleich die Koexistenz eines anderen Dinges, durch dessen Einwirkung das Ding sein Dasein empfängt oder verändert wird. Durch die Beobachtung der Wirksamkeit des einen Dinges auf das andere, empfangen wir die Idee von Ursache und Wirkung[78]). Und da die Erfahrung uns diese Idee beständig auf diese Weise mitteilt, sind wir gewohnt, den Grund des Entstehens und Verändert Werdens in einem anderen und nicht in dem Dinge selbst zu suchen. Die Idee der Kausalität ruht eminent auf dem Sukzessionsgedanken. Diese Gewohnheit ist aber durchaus nichts Willkürliches, sondern etwas, was mit instinktiver Notwendigkeit in uns entsteht und durch kein vernünftiges Denken verhindert werden kann. Ihr Ausdruck ist das Kausalprinzip. Damit könnte man sagen, daß Weiss in dem Kausalitätsbegriff nichts weiter gesehen habe als nur eine regelmäßige Aufeinanderfolge verschiedener Vorkommnisse ohne inneren Zusammenhang. Aber nach allem hat es doch den Anschein, daß Weiss an dem analytischen Charakter des Kausalgesetzes festgehalten hat. Das ursächliche Aufeinanderwirken der Dinge steht ihm im Grunde außer Zweifel[79]), wenn er sagt, daß die Idee von Ursache und Wirkung aus dem bekannten Axiom erhelle: Nichts bewegt sich selbst, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Damit lehnt er die Kausalität ab, wie sie die moderne Naturwissenschaft faßt, als ein bloßes Verhältnis von regelmäßig aufeinanderfolgenden Erscheinungen, von denen das eine als Antecedum — Ursache — das andere als Sequens — Wirkung — genannt wird. An der Tatsächlichkeit des ursächlichen Aufeinanderwirkens ist nicht zu deuteln, nur die

77) Essay, II. 25. 2.
78) De Em. p. 71. vgl. Essay, II. 26. 1.
79) vgl. hierzu: Essay, II. 26, 2; IV. 6, 12.

Art und Weise dieser ursächlichen Einwirkung bleibt uns verborgen[80]). Die Erscheinungen der Gravität und der Beschleunigung zeigen deutlich, daß sie von einer von außen kommenden causa beeinflußt werden. Die rückwärtsgehende Analyse der Kausalität endigt bei der Bildung einer causa, die keine andere causa vor sich erkennt. Das ist Gott. Durch diese beständige Erkenntnis des gegenseitigen Einwirkens kommt das Prinzip der causa sufficiens in die Philosophie, die für jedes Entstehen und Verändern notwendig vorhanden sein muß. Ich kann nicht erkennen, daß Weiss in dieser Frage erheblich von dem altüberlieferten Standpunkt abgewichen sei.

Diese so von uns erfahrenen causae[81]) können von verschiedener Art sein. Weiss bezeichnet dieselben mit den in der scholastischen Philosophie üblichen Namen, indessen er nicht geneigt ist, die in den Schulen gelehrte Kausalität sich anzueignen. Beschränkt sich unsere Erkenntnis der Kausalität nicht nur auf die Tatsächlichkeit der actio, sondern nehmen wir auch von der eigentümlichen Kraft des agere Kenntnis, so haben wir die „causa principalis". Wirkt eine causa nur intentionaliter auf den Effekt, ist sie eine „causa instrumentaria". Die „causa efficiens" erhellt aus dem Beispiel: „Gift tötet, Opium schläfert ein". Durch die eigentümliche Kraft bewirkt sie den Effekt. Materie und Form sind keine eigentlichen causae, denn sie enthalten nicht eigentümlich, wie die Scholastiker es glauben, den Grund für das Sein des Dinges[82]). Und da nichts causa sui ist, müssen Materie und Form uneigentliche causae genannt werden. Als letzte causa tritt uns die „causa finalis" entgegen, welche die Zweckursache bei einer bestimmten Handlung in sich schließt. Der Zweck ist dem Effekt identisch, wenn die Handlung der Sache wegen, nicht aber „gratia sui" vollzogen wird; im übrigen ist eine genaue Unterscheidung zwischen „causa efficiens" und „finalis" von entscheidender Wichtigkeit. Unser Philosoph fügt noch als eine vollkommen

---

80) „Nihil est, aut fit, cuius ratio sufficiens, cur magis sit, vel talis sit vel fiat, quam non sit, vel non fiat, non detur". De Em. p. 71.

81) „In quo rationem reperimus, cur altera res sit, vel non sit, vel talis sit, aut alia, illud ipsum est, causam alterius dicimus. De Em. p. 72.

82) Die Scholastik faßte Materie und Form als causae intrinsecae und die causa efficiens als eine extrinseca.

neuartige die „causa impellens" hinzu, die für ihn die Notwendigkeit zum Handeln in sich schließt. Da vagen Hypothesen nie mit Erfolg zu steuern sein wird, mag die scholastische Philosophie bei ihren festgesetzten causae verharren, es ist dennoch eine verschrobene Ansicht, die Materie, Form und die „causa exemplaris" den eigentümlichen causae einzureihen.

Die causae, wie wir sie hier angeführt haben, scheinen in ihrer Analyse keine Schwierigkeiten zu enthalten, weshalb sie von den Schulphilosophen sehr vernachlässigt worden sind. Bei näherer Betrachtung sind sie aber so dunkel, wie den „Ägyptern die Hieroglyphen" dunkel waren. Auf die Fundamentalfrage ob die causa früher sei als ihr Effekt, antwortet eine Posteriorität der Abhängigkeit. Jeder Effekt ist von einer causa abhängig. Das gemeine Volk kennt nichts von einer „causam priorem esse natura et prioritate, a quo"; diese wissen nur die Philosophen. Das Volk kennt nur ein zeitliches Nacheinander, da sie durch ihre Sinne nicht getrügt werden. Es ist ein Fehler der Schulen, nur der causa materialis und der causa formalis eine größere Vollkommenheit gegenüber dem Effekte zu geben. Die anderen causae machen sie durch sophistische Reden verächtlich, da sie ihrem Effekte nach unvollkommener seien. Es muß eine wechselseitige, transzendente Relation zwischen causa und Effekt geben[83]), da die causa für uns das ist, in welchem der Effekt notwendig enthalten ist. Die Frage der Scholastiker, ob zur Kausalwirkung körperliche wie geistige causae gegeben würden, erhält ihre Antwort in der eigenen Behauptung, daß keine Wirkung ohne Bewegung sei; wir fügen hinzu, ohne „örtliche" Bewegung sei. Gott ist der unmittelbare Urheber jeder Bewegung. Hier fehlt der Scholastik die distinkte Idee der Wirkung, welche somit vielen Aequivokationen unterliegt.

In den Schulen argumentiert man beständig gegen eine wahre Wirksamkeit der Dinge, die für denjenigen klar und einsichtig ist welcher die Gesetze der Bewegungen distinkt einsieht. Gegen diese laufen die Scholastiker mit der „motus ab intrinseco" Sturm. Bei einer näheren Betrachtung der Hypothese, daß der Körper A die Bewegung in dem Körper B bewirkt, kommen wir zu einer prae

83) ordinem transcendentalem dicere ad aliud, est aliud ita essentia- Phil. Salisb. fol. II c.); addo ego: causa, qua causa est, aut causa liter connotare, ut fine eo nec esse, nec concipi possit (Phys. gen. esse concipitur, sine effectu non esse, nec concipi potest. De Em. p. 98.

motio Gottes, der die Thomisten wie einem Polypen alle Wirkung und Bewegung zuschreiben. Die göttliche Bewegung wird aber entweder unmittelbar zum Körper B determiniert, oder so unmittelbar, daß der Körper B unmittelbar von A bewegt wird. Liegt hier nun eine unmittelbare Einwirkung des Körpers A auf den Körper B vor, oder tritt zwischen beiden die göttliche praemotio, die dann unmittelbar den Körper B bewegt? Die Bewegung des Körpers B muß bei dieser Beweisführung konsequent als eine unmittelbar abhängige von der göttlichen Bewegung eingesehen werden, indessen nur mittelbar von dem Laufe des Körpers A. Hängt die Bewegung des Körpers B nicht efficienter von der Bewegung des Körpers A ab, dann stehen die Thomisten auf dem Boden akatholischer Anschauungen.

Folgt aber die Bewegung des Körpers B unmittelbar der Bewegung des Körpers A, oder besteht hier eine unmittelbare Abhängigkeit der Bewegung des Körpers B von der göttlichen Bewegung, dann kommt die Erkenntnis nicht über einen Impuls des Körpers A als einer „conditio, sine qua non" hinaus. Wir ständen auf dem Standpunkt des Okkasionalismus. Wo liegt daher die Wirksamkeit der göttlichen Bewegung? Oder könnte Gott nicht seine Wirksamkeit mit der Wirksamkeit der causae secundae teilen, daß wir diese nicht intelligibiliter ohne Gefahr der Aufhebung dessen, was Gott ist, zu trennen vermögen. Wird die Wirksamkeit der causae secundae der göttlichen Bewegung subordiniert, so ist die Aktivität des Körpers A auf den Körper B schon der praemotio auf den Körper A subordiniert d. h. A ist zur Wirksamkeit auf B durch die praemotio determiniert.

Die Annahme der thomistischen praemotio für den Körper A erfordert gleichwohl eine göttliche Bewegung für den Körper B. Die Natur der Dinge zeigt aber, daß Gott als Urheber der Natur „keinen derselben verwirrt und nicht den Körper A bei seinem emsigen Einwirken auf den Körper B bewegen kann, weil somit der Körper B auf jene Einwirkung hin bewegt würde". Konsequent gedacht fing Gott an, zu jenem Einwirken auf den Körper B bewegt zu werden. Die Thomisten müssen eingestehen, daß diese Vorherbewegung der Bewegung eine uneigentliche causa ist gegenüber dem ordo der Wirksamkeit des Körpers A auf den Körper B. Umgekehrt

ist eine Vergleichung der praemotio mit der wahren Wirksamkeit des Körpers A unangebracht.

Ich möchte glauben, sagt Weiß, daß eine distinkte Idee von der Wirksamkeit der Körper, vielmehr noch bei intelligiblen Dingen unmöglich ist. Im anderen Falle können auch keine Argumente gegen ihre Wirksamkeit angeführt werden, denn daß sie aufeinander einwirken, das lehrt uns die Erfahrung. Bei den Geistern ist, wenn auch nicht mit größtmöglichster Evidenz die Annahme berechtigt, daß sie an der unendlichen Potenz Gottes teilhaben, damit sie durch seinen Willen sich selbst und auch andere bewegen. Gott ist ein „ens statui".

Am Ende seiner allgemeinen Ausführungen über die Beziehung von Ursache und Wirkung, über die verschiedenen Arten von causae und ihrer Wirksamkeit, spricht Weiß noch eingehend über die scholastische „generatio". Weit verfehlt ist die Hypothese von der generatio, welche besser eine causa genannt würde, die eine in einer anderen eingeschlossene Substanz herauslöst[84]). Alles andere sind Mischungen und Lösungen. Wird einer Substanz irgend etwas Fremdes verknüpft, beginnt nicht eine neue Substanz zu existieren, sondern die gleiche Substanz stellt unter einem anderen durch die Verknüpfung hervorgerufenen Schema etwas anderes vor. Somit bringen Körper nicht Körper im Sinne des Entstehen-Lassens neu hervor, sondern lassen sie durch Synthese oder Analyse verschiedener Materien als andere erscheinen. Von hier leuchtet auch die Falschheit der „causa immediata et procima" der Substanzen ein, da die Effekte nicht Substanzen, sondern vielmehr Mischungen und Trennungen sind. Die causa enthält formaliter den Effekt. Die eine neue Substanz hervorbringende Substanz hat dieselbe schon vorher in sich getragen. Die Herauslösung der Substanz aus einer anderen durch eine causa wird in Wirklichkeit als eine Vorherenthaltung in der causa angesehen. Ich möchte glauben, so bemerkt Weiss, daß

84) „Quod vero substantiam praecontinet, eandum sinu suo effundit, perperam producere dicitur, imo nec bene efficere: nec concha, margaritam, praesertim si ea conchula ovulum sit, producit aut efficit, nec minera metallum: nec semen florum, nec ovum pullum etc. improprietas loquendi falsarum hic idearum foecunda mater est. De Em. p. 102.

die Auffassung der causa nach Art einer Emersionskraft vieles für sich hat. Die causa öffnet der Substanz das Tor des Lichtes. Die Thomisten wollen dieses Enthalten virtuell verstehen, während wir konzeptualiter argumentieren.

Wenn die Scholastiker von einem virtuellen Vorherenthalten sprechen, fällt ihnen auch eine nähere Kennzeichnung dieser virtus zu. Diese virtutes sind ihnen Akzidenzien an einer Substanz. Damit ist das Akzidenz ein „immediatum et proximum" eines gewissen Effektes, welchem die vorstellenden Ideen zustimmen. Aber viele Akzidenzien sind nach dem Zeugnis der Erfahrung Materien und Substanzen. Keine Materie vermag aber irgendetwas zu bewirken, wenn sie nicht der Bewegung konstituiert ist. In wieweit eine Bewegung Akzidenz ist, insoweit kausiert die causa den Effekt nicht unmittelbar, sondern in mittelbarer örtlicher Bewegung. Wenn die Thomisten im Feuer ein solches Akzidenz annehmen zu können glauben, wodurch die Feuersubstanz das Feuer hervorbringt, was sie als Wärme bezeichnen, so wird nach unserer Meinung eben das Feuer durch die Wärme warm gemacht. Ihre Definition vom Feuer sagt nur die Wärme des Feuers aus.

Bei weiterem Vordringen in den scholastischen Gedankengang[85]) taucht die Frage auf, ob das Instrument eine „virtus ab agente principali" nach sich zieht, die ihrerseits eine positive Antwort findet. Aber hinter dem Namen „virtus" verbirgt sich keine Idee, wodurch eine distinkte Erkenntnis dessen, was das agens principalis auf das Instrument ableitet, gegeben werden könnte. Weiss gibt die lösende Antwort: Der Hebel ist zweifellos ein Instrument, wenn er in virutute principalis eine Last hebt. Der Hebel empfängt von dem „principali" die „virtus levandi". Daher ist das agens principalis nicht ohne den Hebel eine virtus levandi. Wo sitzt nun die Pythia die eine Antwort auf die Frage nach dem „Was" der Vereinigung gibt? Die Schulen finden einen Ausweg in der Behauptung, daß durch die Eindrückung einer gewissen virtus die Emporhebung von Seiten des Instrumentes geschieht. Wiederum geht unsere Frage auf den Sinn, der diesem Verhältnis zugrunde liegt. Die Behauptung der Schulen wäre eindeutig, wenn sie sagen würden, die Bewe

85) Er behandelt hier noch die Trennung von actus existendi und potentia existendi, die aber nach seiner Meinung in die Metaphysik hineinragen und deswegen nur Erwähnung finden.

gung wird dem Instrument vereinigt und durch diese Vereinigung auf den Körper, in welchem etwas bewirkt wird, fortgepflanzt. Das Suchen der Schulen nach einer in dem Instrumente liegenden actio, findet im folgenden seien Abschluß, nämlich: die Bewegung des Instrumentes hängt notwendig von der Bewegung des Applizierenden ab. Den causis instrumentaris wird weiterhin eine potentia oboedentialis beigemischt, welches in dem Sinne zu verstehen ist, daß Gott sich zur Hervorbringung höherer Effekte der vires natives bedient, und daher die Effekte manchmal nach Umständen und Quantität die Kräfte quoad substantiam überragen[86]).

Vereinigen wir zwei causae der gleichen Art, dann wird die Quantität in dem Effekt vermehrt oder die Kräfte und Zustände, welche zum Effekt führen. Zwei causae können auch nicht wechselseitig sich selbst causae sein, wenn wir nicht in einen circulus hineingehen wollen, in welchem die letzte causa die erste bewirkt. Die Bewegung des Herzens scheint sich in einem solchen dauernden Kreislauf zu vollziehen, die von dem Rückfluß des durch die großen Hohlvenen zufließenden Blutes abhängt. Umgekehrt ist das Herz die primäre Welle dieses kontinuierlichen Kreislaufes. Diese Tatsache dürfen wir auch ohne Gefahr auf den Makrokosmos übertragen, denn die Perzeption des sich kontinuierlich bewegenden Dinges schließt natürlicherweise auch eine Perzeption der kausierenden Kräfte ein. Ein weiteres Lösen der Probleme der causae und ihrer Wirksamkeit ist zwecklos, da jeder Philosoph nach der Meinung der Scholastiker weit von jedem anderen absteht und andere Argumente anführt[87])

So sucht Weiss in kurzer Weise die scholastischen Wirkursachen abzutun und seine Ansicht auf den Thron zu erheben. Die Beziehung von Ursache und Wirkung ist eine gegebene Erfahrungstatsache, ohne daß man die Art und Weise dieser Tätigkeit zu kennen

---

86) „De Numinis potentia disceptare vanissimum est, et ideo vana quoque reor Philosophorum in scholis super hoc argumento dissida". De Em. p. 107.

87) „certe praeterquam quod evidentia, obvia et certa Metaphysicis plexibus et paralogismis intricare noverint et sic non nisi artificium ostentent sophistice omnia implicandi, usus alius, cui prolixae tales logomachiae deserviant, nullus apparet". De Em. p. 110.

88) De Em. p. 98.

braucht[88]). Tatsächlich können wir das Ineinandergreifen der körperlichen Dinge nicht völlig durchschauen, weil wir nicht über die Grenzen der einfachen aus unserer Sinneswahrnehmung gewonnenen Ideen hinausgehen können. Die Erfahrung bietet uns nur ein „post hoc", ein Aufeinander oder Nacheinander, nicht aber ein „propter hoc", ein kausales Auseinander. Das kausale Verhältnis gibt uns erst der weiter arbeitende Verstand. Die Frage nach der objektiven Gültigkeit wird gar nicht gestellt, viel weniger überhaupt erwähnt. Erst Hume ist dieser Frage näher getreten und hat den empiristischen Standpunkt konsequent beibehalten und bis zum Skeptizismus zu Ende gedacht. Unser Philosoph hat niemals, ja nicht einmal an die Möglichkeit gedacht, die Beziehung von Ursache und Wirkung anzuzweifeln, da er als empiristischer Philosoph das Erfahrungsmäßige als selbstverständlich annahm. Und die Erfahrung schenkte ihm die Idee der Kausalität. Eine Idee von der Tätigkeit der Wirkursachen zu erhalten, ist unmöglich. Die wahre Wirksamkeit der Dinge bleibt uns daher verborgen.

2. Kapitel.

Die Lösung des Erkenntnisproblems durch Weiss.

1. Das Werden der sinnlichen Erkenntnisbilder.

Aus den voraufgegangenen Erörterungen, die uns das Gerüst für alle nachfolgenden Untersuchungen bieten, schält sich klar und deutlich das Problem heraus, das unser Philosoph definiert, wie folgt: „eiusdem enim fore difficultatis problema est, modum, quo agunt corpora in animas, et quo corpora sui ideas insinuent, invehantque mentibus, expedire"[89]). Mit dieser Problemstellung ist die Realität der Außenwelt — real deshalb, weil das Erkennen als ein Beobachten von dem zu Erkennenden als einem vom Subjekt unabhängigen Gegebenen ausgeht, wie auch das Gegebene des näheren bestimmt werden mag — gesichert, die uns unser Bewußtsein neben der eigenen Innenwelt meldet. Zwei heterogene Substanzen stehen sich hier gegenüber, Geist und Körper. Die Seele ist ewig, unveränderlich, das Körperliche aber variiert. In Bezug auf die Ver

89) De Emen. p. 6.

einigung dieser zwei Tendenzen übernimmt Weiss die aristotelisch scholastische Ansicht, daß der Körperwelt ein aktives Prinzip eignet, durch das sie sich dem Verstande kundtun kann. Die Objekte und Gegenstände sind früher als die Erkenntnis und verursachen die selbe[90]). Diesem Früher und Aktiven der Außenwelt entsprechen in der sinnlichen Erkenntnis die passiven Sinnesorgane, die als pas sive Potenzen zu einer Veränderung durch die äußeren Objekte befähigt sind. Die Ideen sinnlicher Dinge erkennen wir im Anschluß an die Sinnesorgane. Die von den körperlichen Objekten abhängenden Mutationen der Sinnesorgane sind „occasiones" für die Ideen im Geiste[91]). Auf diesem Wege gelangt die Außenwelt mit der Innenwelt zusammen und verursacht so die Sensation.

Das innere Leben des Geistes, unser Erkennen, erfordert eine fortgesetzte Anregung von Seiten der äußeren Objekte, um in Tätigkeit zu bleiben, ebenso wie das Leben des menschlichen Organismus auf einer erregbaren Selbsttätigkeit beruht, die beständig in Rücksicht der Ernährung und des Atemholens neu entfacht werden muß, wenn sie sich fortdauernd äußern soll. Was dem Sinnesorgan mitgeteilt wird, ist nicht das außerseelische Objekt selbst. Folgen wir dem Gedankengang unseres Philosophen[92]). Die Sinneserkenntnis ist gegenüber der Ansicht der alten Materialisten die seelische oder intentionale Darstellung eines materiellen Gegenstandes durch Verähnlichung mit ihm. Indem nämlich das Erkenntnisvermögen den Gegenstand darstellt, d. h. die Idee dieses Gegenstandes in sich trägt, macht es sich dem Gegenstande ähnlich. Nur das Abbild des Gegenstandes kann dem Verstande mitgeteilt werden, nicht aber das Objekt selbst. Das Erkennen wird somit unmittelbar von der Ähnlichkeit des Objektes, mittelbar nur von dem Objekt selbst verursacht. Die sinnliche Erkenntnis vermittelst der Sinnesorgane läßt die sinnlichen Körper, soweit deren physisches Sein in Betracht kommt, gänzlich unberührt. Der sinnlich wahrgenommene Körper erleidet durch die Wahrnehmung keinerlei Veränderung, sondern bleibt seinem physischen Sein nach ganz derselbe, ob er vom Auge

90 Vgl. De Emen. p 2 ff: hierzu S. th. I. 77/3a.

91) „nullum etiam argumentum efficax adeo, quod evincat indubie, mutationes sensoriis ab objectis illatas esse causas quae vere ideas de novo producant, aut suggerant". De Emen. p. 6.
producant, aut suggerant". De Emen. p. 6.

92) Vgl. De Emen. p. 18 ff.

gesehen wird oder nicht. Die sinnliche Erkenntnis bewirkt nur eine intentionale Darstellung des Körpers. Abbild oder Ähnlichkeit heißt diese Erscheinung, weil es die Repräsentation des Erkannten im Erkennenden ist. Geben wir einem von Weiss angeführten Beispiel Raum: „Wenn z. B. mit der chirurgischen Säge ein Glied vom Körper abgelöst wird, und ich das stählerne Sägeblatt, seine Bewegung und die schmerzliche Abtrennung des Knochens mit eigenen Augen sehe, glaube ich alles, was geschieht. Die Wahrnehmung stellt jenes dar, was von Seiten des Dinges geschah und die Wahrnehmung hat mit der repräsentierten Sache Ähnlichkeit. Dasselbe ist mir, der ich dabeistehe, und demjenigen, welcher die schmerzliche Operation erleiden muß, gemeinsam, nur daß der andere den größeren gräßlichen Schmerz erträgt. Diese schmerzliche Sensation hat nichts Ähnliches in Bezug auf das, was im Körper geschieht, weil der Schmerz durch das Gefühl geboren wird. „Scimus, et sensu ipso constat, quid illud in corpore sit, fiatque, et quam dissimilis doloris idea in mente respondat"[93]). Was eigentlich im Körper geschieht, während der Verstand von diesen oder jenen Perzeptionen erfüllt wird, steht nicht fest.

Die Repräsentation des Objektes im Verstande muß gleichsam die Brücke zwischen der sinnlich-körperlichen und der geistig-übersinnlichen Welt schlagen. Das Abbild ist dem Objekte ähnlich. In der Natur gibt es nun verschiedene Ähnlichkeiten gemäß der verschiedenen Betrachtungsweise eines Objektes[94]). Jedoch kommen diese Ähnlichkeiten für das Erkennen nicht in Betracht. Das Erkenntnisbild muß die Ähnlichkeit des Organs teilen, durch welches es aufgenommen wird. Da sich das sinnliche Erkennen im Anschluß an die Sinnesorgane vollzieht, an körperliche Potenzen, so sind auch die Abbilder körperliche Erscheinungen. Die gleiche Ansicht vertritt der hl. Thomas: „Der Sinn erkennt körperlich und konkret"[95]) und weiterhin: „Die Formen der materiellen Dinge sind nicht von materiellen Eigenschaften abstrahiert"[96]). Da aber das einzelne Organ als Teil des gesamten beseelten Organismus zugleich ein beseeltes Organ ist, so können die Abbilder nicht rein

93) De Emen. p. 19.
94) Vgl. De Emen. p. 22—25. Hierzu: S. th. I. 4/3 c.
95) S. th. I. 86/1 ad 4.
96) S. th. I. 85/1 ob 1; cf. 85/1a u. ad 3.

materiell sein, sondern müssen sich auch nach der Beschaffenheit der Seele richten. Folgerichtig muß sich also die Erkenntnis der sinnlichen Lebewesen dadurch vollziehen, daß die Abbilder der sensiblen Dinge immateriell in den Sinnesorganen aufgenommen werden. Insofern birgt also das Abbild zwei entgegengesetzte Naturen in sich, eine geistige und eine körperliche. Ist es aber überhaupt möglich, daß diese zwei heterogenen Erscheinungen sich zu einem verbinden können? Offenbar müßte man dieses verneinen, wollte man diese widerstreitenden Naturen einem Körper zurechnen. Ein Körper kann natürlich nicht materiell sein und zugleich eine geistige Beschaffenheit aufweisen. Aber es geht hier nicht um einen Körper, sondern um dessen geistiges Abbild. Dieses Abbild ist aber ein vergeistigtes Abbild des materiellen Körpers. Wie diese Vergeistigung und Immaterialität des Abbildes zu verstehen ist, werden wir später hören. Das Abbild kann gemäß der sinnlichen Erkenntniskraft keine rein immaterielle Erscheinung sein, sondern muß noch neben seiner Immaterialität die materielle Beschaffenheit des Subjektes tragen. Diese Grundzüge, die schon Aristoteles mit hinlänglicher Deutlichkeit hervorgehoben hatte, sind für Ulrich Weiss eine feststehende Tatsache. Die Schwierigkeiten beginnen bei unserem Philosophen erst da, wenn wir nach dem „Wie" fragen in bezug auf den Einfluß des Phantasmas, der Gewinnung der species intelligibilis aus dem Phantasma durch den sog. tätigen Verstand. Allen Wissenschaften ist es gemeinsam, daß das Sein einer Annahme gesichert sein kann, während das „Wie" Jahrzehnte, vielleicht Jahrhunderte umstritten bleibt.

In dieser Beschaffenheit von Materiellem und Immateriellem liegt auch der wesenhafte Unterschied zwischen Sinn und Verstand. Der Sinn, so sagt Weiss, erkennt im Anschluß an die Sinnesorgane, der Verstand hingegen in Anlehnung an die Ähnlichkeit anderer Dinge[97]). Die sinnliche Erkenntnis ist damit eine organische Fähigkeit. Unser Philosoph beginnt seine eigentliche Untersuchung über die Sinneserkenntnis, ähnlich wie Locke, mit der Feststellung, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung gewonnen werde[98]). Das letzte und einfachste psychologisch nachweisbare Element der Sinneserkenntnis, das Gegebensein der bloßen Sinnesqualitäten das Rot, Süß usw.,

97) De Emen. p. 4.
98) Essay: II, I, 2. De Emen. p. 1 ff.

also die Empfindung, nennt Weiss nach ihrer repräsentativen Seite „Idee". Es gibt nur Ideen von körperlichen Dingen. Um aber diese Ideen aufzunehmen ist ein auf die Sinnesorgane wirkender Gegenstand notwendig. Damit ist die sinnliche Aufnahme von Ideen eine Tätigkeit des von der Seele belebten Organs, eine organische Tätigkeit. Denn zunächst findet, soweit die Erfahrung reicht, keine Empfindung statt, ohne daß die entsprechenden Organe Eindrücke empfangen und Veränderungen unterliegen. Anders ist es beim Intellekt. Er ist tätig durch sich selbst als immaterielle Kraft. Gegenüber der sinnlichen Erkenntnis ist die Seele selbst die Ursache für die Ideen unsinnlicher geistiger Dinge. Weiss sagt unmißverständlich: „Der Mensch müht sich ab, die Idee der Gerechtigkeit, der Existenz und der Wahrheit zu erfassen, aber da er es nicht vermag, glaubt er sie als eingeborene"[99]) und weiterhin: „Diese Ideen werden durch Abstraktion et aliis res considerandi modis gebildet und sind nur dunkel in uns"[100]). Der Rationalismus kann hier keine befriedigende Lösung geben, „denn es hat sich bis jetzt noch nicht durchgesetzt, daß diese Ideen uns angeboren sind. Es muß eine Kraft in uns sein, die jene Wahrheiten gänzlich durchschaut"[101]). Sinn und Verstand unterscheiden sich damit auch hinsichtlich ihres Objektes. Der Sinn findet seine Aufgaben in der sinnlichen Sphäre, der Intellekt wendet sich zum Übersinnlichen. Cognitio incipit a sensu; dieses Axiom, das auch die Scholastiker vertreten, läßt die geistige Erkenntnis nur auf der sinnlichen aufbauen. Es gibt keine geistige Erkenntnis ohne eine sinnliche.

Die sinnliche Erkenntnis bedient sich der beseelten Organe, der Sinne. Von den Sinnen sagt unser Philosoph, daß jeder Sinn eine bestimmte ihm eigentümliche Idee aufnimmt, d. h. daß jedem Sinn eine bestimmte Tätigkeit zufällt. Jedem Sinn ist folgerichtig eine bestimmte Potenz eigen, welche ihm die entsprechende Tätigkeit verleiht. „Wenn auch die Ideen des Tast- und des Gesichtssinnes gleich sind, so kann man doch nicht nach dem Bilde im Auge sicher urteilen, denn die Abbilder ändern sich nach Lage und Entfernung"[102]). „Hätte das ganze Menschengeschlecht nur einen Sinn, so wäre es

99) De Emen. p. 7.
100) a. a. O.
101) a. a. O.
102) De Emen. p. 5.

nicht notwendig, über das Objekt dieses Sinnes nachzudenken"[103]). Weiss kennzeichnet diese Potenzen als passive Potenzen. Die Potenz ist das Primäre, das Sekundäre dagegen das Organ. Dieselbe Meinung vertritt der hl. Thomas: „Die Potenzen existieren nicht wegen der Organe, sondern die Organe wegen der Potenzen. Deswegen unterscheiden sich nicht die Potenzen wegen der Verschiedenheit der Organe voneinander; es bedient sich vielmehr die Natur verschiedener Organe, weil sie mit den verschiedenen Potenzen übereinstimmen"[104]). Wieviel Sinne besitzt nun der Mensch, so lautet unsere erste Frage. Darüber sagt Weiss ganz allgemein; der Mensch besitzt soviele Sinne als für sein Leben notwendig sind. Da die Natur alles besitzt, was sie braucht, so muß auch der Mensch soviele Fähigkeiten besitzen, als zum Dasein eines vollkommenen Lebewesens notwendig sind.

Ulrich Weiss kennt mit dem Aquinaten 5 äußere Sinne. Er fügt jedoch sofort hinzu, „und alles, was außerhalb dieser 5 Sinne liegt, ist für uns unfaßbar und es kann nichts darüber ausgemacht werden, ob außerhalb unserer 5 Sinne überhaupt noch etwas Sinnliches gegeben wird"[105]). Der iSnn ist eine passive Potenz, die von Natur aus von einem äußeren Objekt verändert wird, „und daher können wir von den sinnfälligen Dingen keinerlei Kenntnis erlangen, wenn nicht durch dasjenige, durch das sie unsere Organe verändern"[106]) Was ist aber dasjenige, welches diese Mutationen unserer Sinnesorgane hervorruft. Weiss gibt uns die Antwort: Das in den Dingen existent Seiende, die sinnlichen Qualitäten, die er der Klasse der

---

103) a. a. O.

104) S. th. 78/5c; de anima 13 und 3. 7.

105) De Emen. p. 5.

„eo ipso neque constare, neque praefracte nos posse contendere, extra se, quae nos organis nostris quinque percipimus, alia sensibilis non dari". De Emen. p. 5.

106) De Emen. p. 154.

107) Der Ausdruck „Qualitäten" wurde von Locke geprägt zum Unterschiede von den Vorstellungen oder den Ideen des Geistes A. Tellkamp, a. a. O. S. 55.

Vgl. Krakowski, Les sources médiévales de la philosophie de Locke. Paris 1915. S. 95 ff.

Clemens Bäumker hat nachgewiesen (Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 21 (1908) und Bd. 22 (1909), daß die zwei Begriffe „pri-

Modi beigliedert. Diese Qualitäten[107]) selbst supponieren etwas in den Dingen, welches unser Philosoph das „Determinative", das Bestimmende nennt, dasjenige, welches die Fähigkeit besitzt, unsere Organe zu verändern, dasjenige, in Kraft dessen die Dinge auf unsere Sinne einwirken können. Farbe, Geruch und Geschmack, sind nicht in den Dingen, wenn nicht nach ihrer Kraft gemäß der sie unsere spezifischen Sinne reizen. Die durchaus falsche Ansicht, daß wir dasjenige, was in uns selbst geschieht, den Dingen zuschreiben, beruht auf der Annahme, daß die Dinge eben causae für die Mutationen sind oder diese wenigstens enthalten. So hängen die Veränderungen unserer Sinnesorgane von der Mannigfaltigkeit der Bewegung z. B. der Sinn für Farbe von der Stärke und Richtung der Lichtreflexion auf das Auge ab[108]). Doch hören wir Weiss selbst, wie er sich auf p. 153 seines liber de emendatione äußert: „Und die von den sinnlichen Dingen bewirkten Mutationen unserer Sinnesorgane hängen von der Mannigfaltigkeit der Bewegung, von der Figur der handelnden Körper usw. ab, sowie es auch feststeht, daß die verschiedenen Perzeptionen des Tones von der Schnelligkeit der Vibrierungen usw., der Sinn für Farbe von der Mannigfaltigkeit oder der Stärke und Richtung des reflektierten Lichtes auf das Auge abhängen. Ebenso hängen auch von ebendenselben causae nicht nur die Variationen in einem Sinne, sondern auch in allen übrigen ab, und daher, wo die Gründlichkeit der Bewegung nicht weiter einen der Sinne bewegt, dort beginnt etwas anderes von demselben bewegt und bewirkt zu werden"[109]). Ebendieselben causae rufen also nicht nur in einem Sinne Variationen hervor, sondern auch in allen übrigen. Die Mannigfaltigkeit der Bewegung hingegen hängt ab von der Quantität des beweglichen Volumens, „weil zur Bewertung

---

märe und sekundäre Sinnesqualitäten", die auch Weiss kennt, schon bei Albert dem Großen vorkommen. Da heißt es: „Dicuntur autem istae quattuor qualitates primae, quia non fluunt ab aliis, sed omnes aliae qualitates, seu contrarietates proveniunt ex ipsis, scilicet durum, molle, dulce et amarum, album et nigrum et similia". Bd 22. S. 380.

Vgl. Meyer, Geschichte der alten Philosophie. Da heißt es S. 57: „Die zu Beginn der neueren Zeit in die Wissenschaft eingeführte Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten der Dinge ist ... schon von Demokrit (wahrscheinlich schon von Leukipp) vorweggenommen.

108) De Emen. p. 153; ebenso p. 152.

109) De Emen. p. 153.

der Quantität der Bewegung Masse und Schnelligkeit gegeben wird"[110].. Da sich also die Potenzen in Hinsicht auf die Akte und Objekte unterscheiden, so ist auch für die Unterscheidung der äußeren Sinne das Objekt maßgebend, denn die Unterscheidung der äußeren Sinne geschieht durch das, was im eigentlichen Sinne das Ding ausmacht.

Was unsere Sinne vermögen, das vermögen sie auf Grund der in den Dingen liegenden sinnlichen Qualitäten und Fähigkeiten. Wir nehmen daher nichts weiter auf als die aktualen Mutationen, die von den Dingen in unsere Organe hineingetragen werden, oder die Potenzen, die wir im Innern der Dinge selbst suchen. Über die Frage, ob es eine zweifache Veränderung, eine geistige und eine geistige und natürliche zugleich gibt, hüllt sich unser Philosoph in tiefes Schweigen. Er erwähnt gelegentlich, „daß die Dinge so verändert werden, daß sie von uns als andere angesehen und für andere gehalten werden, als sie vor der Veränderung waren. Und dieses können wir nicht anders auffassen, als durch den Modus, welcher uns von der Erfahrung der Mutationen her kommt, bekannt und vertraut ist. Inwieweit daher die Bewegung, die Lage usw. unsere Organe beeinflussen und durch einen gewissen Körper selbst beeindruckt werden können, so glauben wir, daß auch der Körper selbst verändert werden kann"[111]. Aus dem früher über das sinnliche Erkennen Gesagten dürfen wir allerdings mit größter Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch Weiss stillschweigend eine geistige und eine geistige und natürliche zugleich zugibt.

Außer den 5 äußeren Sinnen, die unser Philosoph kennt, gibt es noch innere Sinne. Thomas von Aquin fordert für die Natur eines vollkommenen Lebewesens vier innere Sinne, den Gemeinsinn (sensus communis), die Phantasie, das Schätzungsvermögen und das sinnliche Gedächtnis. Weiss kennt zwar alle diese Fähigkeiten, zählt aber nur den Gemeinsinn als inneren Sinn. Wie sich dieser sensus communis von den anderen, äußeren Sinnen unterscheidet und abhebt, sagt uns unser Philosoph nicht ausdrücklich; dieses können wir aber aus seinen Funktionen leicht erschließen. Er hat seinen Namen

110) De Emen. p. 153.

111) De Emen. p. 154.
„Unsere Sinne werden durch die Einwirkung der äußeren Objekte gleichsam wie zu einer Zeugung zurückgerufen". De Emen. p. 154.

davon, daß er gleichsam eine gemeinsame Wurzel und das Prinzip der äußeren Sinne ist. Mit dem besonderen Sinn hat er gemeinsam, daß er zur Aufnahme der sensiblen Dinge dient. In dem sensus communis vereinigen sich wie in einem Treffpunkt alle Sinnesempfindungen[112]). Wir nehmen, wie uns die Erfahrung zeigt, in sinnlicher Weise wahr, daß wir sehen, hören, fühlen, und zwar Gegenstände sehen, betasten, schmecken; wir nehmen also unsere eigene Sinneswahrnehmung und in ihnen ihre Objekte wahr. Überdies vergleichen wir in sinnlicher Weise die Wahrnehmungen verschiedener Sinne miteinander; denn wir bemerken, daß Sehen, Hören, Fühlen verschieden sind, daß Licht und Farbe verschieden von Tönen und Klängen, Geschmäcken und Gerüchen, und diese wieder von Kälte und Wärme. Wir fassen aber auch ganz verschiedene Sinneswahrnehmungen zusammen, wenn sie von einem und demselben Gegenstand herrühren, und beziehen sie in sinnlicher Weise auf diesen[113]).

Es ist unmöglich, die genannten Betätigungen den äußeren Sinnen zuzuschreiben. Das Auge erkennt bloß Licht, Farbe und Gestalt, das Ohr bloß Schall, Klänge und Geräusche. Kein äußerer Sinn weiß vom Gegenstand des anderen; kein äußerer Sinn kann also die Sinnesqualitäten alle unterscheiden, keiner kann die Wahrnehmungen verschiedener Sinne auf den gleichen Gegenstand beziehen, denn das Sehen hat keine Farbe und das Gehör gibt keinen Schall. Diese Tätigkeiten der Unterscheidung brauchen also einen Sinn, der beides erkennt, denn wer etwas unterscheiden will, muß beides erkennen. Damit ist eindeutig gesagt, daß der Gemeinsinn, sensus communis oder sensus intimus, wie ihn Weiss auch gern nennt, die Fähigkeit des sinnlichen Bewußtseins darstellt. Die äußeren Objekte nehmen wir mit den äußeren Sinnen wahr, der sensus intimus hingegen findet sein Objekt in den inneren Zuständen und Gegebenheiten[114]).

2. Das Werden der geistigen Erkenntnis.

Aus dem bis jetzt Gesagten erhellt, daß das durch die Seele belebte Organ Prinzip der Sinneserkenntnis, mithin die Sinneserkennt-

112) S. th. I. 78/4c; cf. I. 78/4 ad 2.
113) De Emen. p. 5 ff; ferner p. 152 ff.
114) De Emen. p. 1 ff.

nis selbst eine organische Tätigkeit ist. Dem körperlichen Organ fällt bei der Sinnestätigkeit nur die Rolle einer „Bedingung" zu. Der sinnliche Erkenntnisprozeß beruht auf der Aktivität der Körper und der Passivität des Organs[115]). Das Organ kann nur in Kraft der Seele, durch die es belebt wird, zur Hervorbringung der Sinnestätigkeit mitwirken. Beide bringen die Wirkung in der Weise einheitlich hervor, daß in der Wirkung nichts ausschließlich von der Seele und nichts ausschließlich vom Organ hervorgebracht wird, sondern daß die ganze Wirkung und jeder ihrer Teile beiden Ursachen, oder genauer gesagt, der einen zusammengesetzten Ursache, nämlich dem von der Seele belebten Organ, zuzuschreiben ist.

Während die Materialisten alle Erkenntnis für eine Wirkung des bloßen Stoffes ausgeben, sind andere Philosophen der Ansicht, das körperliche Organ habe an der Hervorbringung der Sinnestätigkeit gar keinen Anteil, es werde vielmehr alle sinnliche Tätigkeit, insbesondere auch die Sinneserkenntnis, von der Seele allein mit Ausschluß des Organs verursacht. Diese Ansicht wurde zuerst von Plato und später von Descartes und seiner Schule verteidigt. Sie findet aber auch in der neuesten Zeit einzelne Anhänger. Diese Ansicht muß Weiss infolge seiner empiristischen Tendenzen strikte ablehnen. Die sinnlichen Dinge erkennen wir nur mit Hilfe unserer Sinnesorgane[116]).

Weiss steht bis zu dieser Frage vollkommen auf Seiten der Scholastik. Erst in der Kernfrage, wie der Mensch von der sinnlichen Erkenntnis zur geistigen aufsteige, und wie überhaupt sinnlich Körperliches auf Geistiges einwirken könne, versucht er seinen eigenen Weg zu gehen. Unser Philosoph lehnt nicht, wie Locke, eine geistige Erkenntnis ab, sondern nur die Art und Weise, wie die geistige Erkenntnis aus der sinnlichen hervorgeht. Er hat einerseits den Widerspruch erkannt, der in Lockes Lehre verborgen lag — während Locke einerseits Erkenntnisvermögen im Menschen zum sinnlichen herabsetzt und ihm alle Erkenntnis des Übersinnlichen abspricht, lehrt er andererseits, daß der Mensch notwendige, unveränderliche Wahrheiten begreife und imstande sei, die Existenz Gottes und die Grundsätze der moralischen Ordnung zu beweisen — andererseits mußte

115) De Emen. p. 5.
116) Vgl. De Emen. p. 2 ff.

er die mit der Erfahrung widerstreitenden angeborenen Ideen als Ursprung unserer geistigen Erkenntnis ablehnen. Denn wenn die Ideen unabhängig von den Sinnen im Verstand existieren, so müssen sie auch unabhängig von den Sinnen sich wirklich wirksam erweisen können. Das aber widerstreitet der Erfahrung. Die Erfahrung bietet uns das Sinnfällige, die körperlichen Objekte. Da aber das Sinnfällige nicht nur für die sinnliche, sondern auch für die Verstandeserkenntnis bestimmendes Objekt ist, so muß auch der Verstand seine Erkenntnisformen vom Sinnfälligen selbst erhalten. Doch hören wir in dieser Fragestellung unseren Philosophen selbst.

In bezug auf die Erfahrung, die vielleicht mit reichlich großem Nachdruck als einzige Quelle des gesamten Wissens hingestellt wird, beleuchtet Weiss mit ganz kritischen Augen die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und damit der Scholastik. „Wir können nicht weniges über die thomistische Hypothese des Einsehens und Erkennens zurückrufen und der besonnenen Beurteilung unterwerfen"[117]. Nach thomistischer Lehre werden von den Objekten sensile species ausgesandt, „die, solange sie in den Sinnen sind, „species impressae" genannt werden[118]) und zum sensus communis hinübergesandt, Phantasmen erregen"[119]). Die Bedeutung der sinnlichen Erkenntnisform liegt darin, daß sie die Abbildtheorie ermöglicht. Sie bringt das körperliche Objekt mit der Sinneswahrnehmung in Verbindung und erzeugt dadurch die Sensation. „Vom sensus communis werden die species sensibiles dem intellectus agens dargeboten und zwar rauh unpoliert, mit individuellen und materiellen Bedingungen behaftet"[120]). Der intellectus agens entkleidet die species sensibiles von den materiellen und individuellen Bedingungen[121]), „bearbeitet das Rauhe, trennt weisheitsvoll das reine Metall von der Mine, wobei der Geist von den species sensibiles gleichsam herabträufelt"[122]). Der intellectus agens reinigt und vergeistigt die von jenen Bedingungen entkleideten sinnlichen Erkenntnisbilder. Die vom intellec

117) De Emen. p. 47 Notae a.
118) Vgl. S. th. I. 85/1 ad 3.
119) De Emen. p. 47 Notae a.
120) a. a. O.
121) Thomas v. Aquin sagt vom intellectus agens: qui facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu. per modum abstractionis cuiusdam. S. th. q. 84. a. 6. c
122) De Emen. p. 47 Notae a

tus agens präparierten species sensibiles würdigt der intellectus pa tiens. In seinem Anblick liegt die Erkenntnis.

Wie ist nun diese Reinigung von Seiten des intellectus agens auf zufassen, so fragt unser Philosoph p. 47 Notae a., wenn diese species sensibiles zusammenkommen? „Bei diesem Erkenntnisprozeß kom men die Thomisten niemals überein, wie denn eigentlich jene Rei nigung geschieht. Und sie ist auch in Wirklichkeit nicht so offen sichtlich, daß man die Idee jener Reinigung ohne weiteres auffas sen könnte. Für unser Auge sind diese Dinge metaphorisch und tro phisch. Den meisten Menschen wird es auch nicht so erscheinen, al: ob das Phantasma selbst, welches sie als materiell bezeichnen, so ge reinigt oder bearbeitet würde, sondern sie werden das Gereinigt Werden im Sinne vom Zur Bildung einer neuen intelligiblen species bestimmt werden auffassen, d. h. zur geistigen Abbildung des sinn fälligen Dinges"[123]). Unser Philosoph hat es sich zur Aufgabe ge macht, sich einfacher und verständnisvoller in einer Besprechung über Materielles und über die Tätigkeit der Reinigung und Vergei stigung mit diesen Dingen auseinanderzusetzen. Er gibt zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß jeder einer einfachen Auseinandersetzung eher glauben möchte, als der nichtssagenden thomistischen Hypo these, die unter dem Schwulst ihrer Rede ihre Hohlheit zu verbergen sucht und überall dort, wo die Schwierigkeiten sie in unlösbare Pro bleme hineinzutreiben scheinen, sich in tiefes Stillschweigen hüllt[124]).

Weiss gebraucht zur Kennzeichnung der Tätigkeit des intellectus agens ein Bild das uns Antwort auf unsere Frage geben soll: Es scheint wie das Lösen einer Rinde von einem Baume zu sein. Die Thomisten sagen, „der intellectus agens wird durch die das Ohr schmähenden sinnlichen Erkenntnisbilder auf wunderbare, aber de noch wirkliche Weise erregt. Gleichsam wie ein Pochen und Schla gen[125]) an den Eingang des intellectus agens nimmt dieser die spe

123) a. a. O. p. 48.

124) De Emen. p. 48.

125) Vgl. A. Tellkamp, a. a. O. S. 47. Die sinnlichen Erkenntnisbilder üben nicht so sehr einen ersten Reiz oder Anstoß auf den Intellekt aus, sondern sie werden vielmehr selbst vom Intellekt erfaßt und irgendwie verarbeitet.

Nach Suarez scheint das Phantasma die Aufgabe zu haben, den An stoß zur geistigen Erkenntnis zu bilden. Vgl. M. Lechner, Die Erkennt-

cies intelligibiles auf, aber nicht die wahren Bilder selbst, sondern die im sensus communis verwirrten. Diese von intellectus agens aufgenommenen species sensibiles sind materiell; oder sieht er ein geistiges Bild? Ich weiß nicht wie! Sicherlich kommen diese sinnlichen species kaum gründlich überlegt, sondern geradewohl aber dennoch glücklich in die Seele, und jener wunderbare Bildner bildet sofort ein anderes ähnliches, aber dennoch geistiges Abbild. Ich weiß aber n. wie subtil und dunkel! Dieses Bildchen bietet der intellectus agens dem intellectus patiens dar, der mit Hilfe dieses Abbildes das sinnliche Objekt und sich selbst erkennt. Damit er aber nun dem intellectus agens nichts einräumt, schaffte er eine andere neue Wachspuppe, eine nach der Klarheit der Erkenntnis mehr oder weniger dem Objekte ähnliche, welche sie species expressa oder verbum mentis nennen. Die thomistische Philosophie verbirgt viel Nichtssagendes unter dem Schwulst ihrer Rede"[126]). Dem tätigen Verstand obliegt die Aufgabe, die Erkenntnisbilder erkenntnisfähig zu machen. Durch seine Tätigkeit müssen sie die Beschaffenheit des Verstandes erlangen. Denn, wie wir wissen, erfolgt das Erkennen nur nach dem Grundsatz, cogitum est in cognoscende secundum modum cognoscentis. Erst dann, wenn die Erkenntnisformen die Beschaffenheit des Verstandes erlangt haben, sind die Bedingungen für das Erkennen gegeben. Hier liegt für unseren Philosophen, der sich in der Frage nach dem Ursprung und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis dem Empirismus verschrieben hat, die größte psychologische Schwierigkeit, „da es unserem Auge verborgen ist, wie die materiellen Mutationen (sc. der Sinnesorgane) eine Idee oder das

---

nislehre des Fr. Suarez, Philos. Jahrb. XXV. (1912), 2. Heft. S. 129. Hierzu H. Rösseler, Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkentnis nach Suarez. Philos. Jahrb. XXXV (1922), 3. Heft, S. 185.

Wilh. v. Auvergne, Wilh. Durandus, Duns Skotus glauben an eine Determination der intellektiven Erkentnis durch die Sinneserkenntnis. M. Lechner, a. a. O. S. 132.

Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Matthäus ab Aquasparta. Wien 1906. Auch Augustinus spricht diesen Gedanken aus: „eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed spiritus in se ipso facit celeritate mirabili". De gen. ad litt. XII c. 16. n. 35. Vgl. M. Lechner, a. a. O. S. 131.

126) De Emen. p. 48.

Bewußtsein eines Dinges in uns bewirken können, wie der Körper auf die Seele und umgekehrt die Seele auf den Körper so viel vermag"[127]). Von der Tatsache des gegenseitigen Einwirkens ist Weiss fest überzeugt, nur das „Wie" dieser Einwirkung, d. h. „modum, quo ajunt corpora in animas, et quo corpora sui ideas insinuent, invehantque mentibus" ist ihm problemhaft.

Die prästabilierte Harmonie, welche jede transeunte Wirkung leugnet, indem Gott alle Menschen (letzte, kleinste Teilchen = metaphysische Punkte, die geistiger Natur sind) zugeordnet und jeder eine solche Stellung gegeben hat, daß in jedem Augenblicke die Modifikation der einen den Modifikationen der anderen entspricht[128]), kann diesem Problem seine Schwierigkeit nicht nehmen. Auch nicht die causae occasionales der Okkasionalisten, denen zufolge zwischen Seele und Leib keinerlei Beeinflussung stattfindet. Die körperlichen Vorgänge sind für Gott die Gelegenheit, in der Seele entsprechende Tätigkeiten hervorzurufen. Beide Ansichten, so sagt Weiss, zerreißen vorher mehr, als daß sie zur Lösung dieser Schwierigkeit beitragen. Wir müssen daher beide Ansichten ablehnen, denn „... sicut neque influxus physicus huic nodo par satis est cuneus, sic neque praesens hypothesis recensa solvendae par est difficultati"[129]). „Wenn sie gewohnt wären, ihren Worten Ideen zu verbinden, so würden sie leicht erkennen, daß sie hier ohne Ideen sprechen. Was für eine Idee verbinden sie dem Worte „influxus physicus"? Sicherlich steckt hinter der Wirkung der Körper auf die Seele nichts wenn nicht etwas Metaphorisches. Dem Einfluß der Gestirne auf die Erde wird im allgemeinen keine Idee verbunden. Was ist dasjenige, welches da einen Einfluß ausübt? Um wieviel weniger antwortet dann irgendeine Idee dem wechselseitigen Einfluß so verschiedener Substanzen"[130]). Keine Erkenntnis wird gewonnen ohne Zuhilfenahme der Sinnenbilder. Der tätige Verstand hat es so mit zwei Objekten zu tun, einem fertig gegebenen, dem Phantasma, und einem neuen, erst zu erwerbenden intentionalen Bild. Durch das Hinwenden des tätigen Verstandes zum Sinnenbild wird erstmals die Verbindung hergestellt zwischen einer rein geistigen Kraft und

127) a. a. O.
128) Albert Stöckl, a. a. O. S. 307
129) De Emen. p. 48
130) a. a. O.

einer sinnlichen Erscheinung, zwischen Geist und Welt. Die Art und Weise dieser Hinwendung, die Thomas in der Erleuchtung der Phantasmen sah, will Weiss nicht anerkennen.

Wenn wir etwas erkennen wollen, müssen wir an die Phantasmen der Körper herangehen. Ja selbst dann, wenn der Verstand sich seiner früheren Erkenntnis wieder erinnern will, benötigt er zum neuen Erkennen abermals der Phantasmen. Was bedeuten nun diese Phantasmen für das übersinnliche Erkennen. Die Antwort gibt uns Weiss selbst, indem er sich die Beweise aus der Erfahrung holt. Die Sinnenbilder sind die einzigen Erkenntnisquellen, die für uns Menschen in Betracht kommen. Wird unser Verstand von Objekten affiziert, die für unsere Sinne längst untergegangen sind, so erinnert er sich im gegebenen Falle, daß er irgendwo etwas aufgenommen hat, eilt dorthin zurück, und malt gleichsam das Bild wieder. In dieser Vorstellung schaut er gleichsam, was er zu erkennen strebt[131]). Doch die Sinnenbilder wollen noch mehr für uns bedeuten. Wie wir schon hörten, erkennen wir nach Weiss die Ideen unsinnlicher Sinne in Anlehnung an die Ähnlichkeit anderer Dinge. Also selbst die unkörperlichen Dinge, die an sich gar keine Phantasmen besitzen, werden erkannt durch Vergleich mit körperlichen Dingen, die Phantasiebilder besitzen. So erkennen wir die Wahrheit aus der Betrachtung eines Dinges, an dem wir die Wahrheit erblicken. Auch andere unkörperliche Substanzen erkennen wir im Zustand des jetzigen Lebens nur durch Zurückführung und Vergleich mit körperlichen Dingen[132]). So oft wir denkend etwas zu erfassen streben, bilden wir unwillkürlich sinnliche Vorstellungen, um unsere Gedanken an sie anzulehnen. Einige Philosophen lassen nun das Phantasma nur instrumentaliter dem tätigen Verstand bei der Bildung der species intelligibilis zu Hilfe kommen; andere hingegen halten das Phantasiebild für eine occasio, sine qua non. Beide Ansichten sind nicht klar. „Wenn das Feuer der Hölle durch die potentia oboedentialis aufgehoben werden muß, daß es die Seelen brennen kann, ... ist es denn nicht auch notwendig, durch ebendieselbe Potenz das materielle Bild aufzuheben, damit es die Seele affizieren könnte, um in ihr instrumentarie ein geistiges Bild zu schaffen. Wenn das mate-

131) De Emen. p. 37.
132) De Emen. p. 4.

rielle Bild eine occasio, sine qua non für den intellectus agens ist, warum zögern diese Philosophen dann das System der causae occasionales bei den übrigen anzunehmen"[133]). Da aber der Okkasionalismus ebensowenig mit seiner Lehre die natürliche Einheit des Menschen zu erklären vermag, um uns über die Schwierigkeiten der Leib-Seele Wirkung hinwegzuhelfen, wird es besser sein, so meint Weiss, zu einem heimlichen Bündnis zwischen den Bewegungen der Seele und des Leibes seine Zuflucht zu nehmen. Hören wir Weiss selbst: „Ich antworte, daß wir keine Hypothese festlegen wollen; ich habe mich zu der eingeborenen Unkenntnis dieser Dinge bekannt"[134]).

Das Hauptproblem, die Frage nach der Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung von Leib und Seele, von Körperlichem und Geistigem ist für unseren Philosophen also überhaupt kein Problem mehr, sondern vielmehr eine letzte, unerklärbare Tatsache. Das Ergebnis der Untersuchung des hl. Thomas von Aquin, daß der intellectus agens durch Abstraktion der allgemeinen Wesenheit aus dem Sinnlichen, aus dem sinnlichen Erkenntnisbild den Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen schafft, ist für Weiss undiskutabel.

Der Intellekt erkennt die körperlichen Objekte mit Hilfe immaterieller, intelligibler Bilder[135]). Dadurch, daß er von dem Phantasiebild das Materielle und Konkrete hinweggenommen hat, hat er die species intelligibilis geschaffen. Die Erkenntnisform hat sich der Beschaffenheit des menschlichen Geistes angeglichen. Was materiell war und damit das geistige Erkennen hindern müßte, ist abgelegt. Eine geistige Erkenntnisform ist für die geistigen Potenzen geschaffen und dem möglichen Verstande dargereicht. Wenn nun schon das Wirken des intellectus agens problemhaft ist, wieviel mehr dann das „Wie" seines Wirkens. Auf die Schwierigkeit dieses sehr umstrittenen „Wie" weiter einzugehen, ist eine ungelohnte Mühe. Mit dieser Fragestellung würden wir uns in ein Labyrinth von Fragen hineinstürzen, die kein endgültig klares Ergebnis gewahrleisteten. Aber dennoch ist die Sinneserkenntnis eine wirkliche Ursache der intellektiven Erkenntnis, zwar keine Totalursache, wie Locke und

133) De Emen. p. 49.
134) a. a. O.
135) Vgl. H. Ollion. La philosophie générale de J. Locke. Paris 1909 S. 61.

Weiss es wollten, aber auch nicht ein bloßer Anreiz oder Antrieb, sondern sie liefert das Material der Erkenntnis[36]). Die eigentliche, dem Menschen naturgemäße Erkenntnis ist die begriffliche Erfassung des Gegenstandes; das eigentliche Objekt die „natura universalis in particulari existens"[137]).

Warum nun die reale Unterscheidung[138]) des Intellektes in seine beiden Komponenten, dem „agens" und „patiens"? Thomas nahm zur Klärung des Überganges vom Sinnlichen zum Geistigen einen tätigen und möglichen Verstand an, die er im Gegensatz zum Augustinismus als von der Seelensubstanz real verschiedene Akzidenzien betrachtete. Unser Philosoph hingegen hält die Annahme eines intellectus agens für völlig überflüssig. Wenn es keinen sensus agens braucht, so auch keinen intellectus agens. Die dem intellectus agens zugeschriebenen Funktionen klingen wie ein Märchen. Er soll den sinnlichen Dingen erst ihre Erkennbarkeit verleihen (reddere intelligibiles) und sie damit zu einer höheren Tätigkeit, als sie von Natur besitzen, befähigen. Die Phantasmen sind materiell; der Intellekt aber eine rein geistige Potenz. „Was für ein Verhältnis besteht aber zwischen Materiellem und Geistigem? Wie sieht daher der Intellekt das Phantasma ein"?[139]) Und weiter fragt Weiss: „Was ist jenes, das in uns sich des Bildes, dessen Bewußtsein wir erfahren, welches die Körper und ihre Gegebenheiten aufnimmt? Was ist jenes, das in uns sich des Bildes, dessen Bewußtsein wir erfahren, bewußt ist"?[140]) Und die Antwort: „Wenn es nicht die Seele ist,

---

136) A. Tellkamp, a. a. O. S. 47.
„intellectiva cognitio fit sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut materia causae". Thomas v. Aquin. S. th. I. q. 84, I, c.

137) Ibidem I, q. 84. a. 7. Suarez gilt nicht die Wesenheit des sinnlichen Dinges, sondern das materielle Ding als eigentliches Objekt des Verstandes. M. Lechner, a. a. O. S. 134 u. 140.

138) Suarez sieht nur einen modalen Unterschied in der Unterscheidung des „tätigen" und „möglichen" Intellektes. (M. Lechner, a. a. O. S. 127), um zweifellos den eingeborenen Ideen und den psychologischen Konsequenzen der platonischen Erkentnistheorie zu entgehen. Vgl. M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie, I. Bd. S. 93.

139) De Emen. p. 49.

140) a. a. O.

weiß ich nicht, was für ein drittes Subjekt von jenem Bewußtsein im Menschen besteht"[141]). Die Teilung des Intellektes in „agens und patiens" entbehrt damit jeder Grundlage. Wenn ein so großer Unterschied zwischen der Materialität des Bildes und der Immaterialität des Intellektes besteht, daß ihn keiner erfassen kann, wie kann dann trotz dieser Distanz das materielle Phantasma den Intellekt zur Bildung einer species intelligibilis determinieren? Noch größer wird die Schwierigkeit, wenn wir bedenken, daß „nach ebendenselben Philosophen die materia signata, d. h. secundum trinam dimensionem determinata[142]) das Prinzip der numerischen Individuation selbst ist, wodurch das eine so, das andere mehr so dem Intellekte proportioniert ist"[143]). Der intellectus agens erzeugt aber in Wirklichkeit ein Bild, „welches nach Meinung der Thomisten repräsentativ materiell ist, aber nicht entitativ — besser gesagt — das Materielle repräsentiert, selbst aber immateriell ist. Aber da es die conditiones individuales sind, von denen das Bild befreit werden muß, so glaube ich (sc. Weiss), daß es auch während der Repräsentation immateriell ist, d. h. daß selbst das Repräsentierte immateriell ist"[144]). Damit kommt Weiss an der Annahme einer tätigen Kraft, die geistige Erkenntnisformen schafft, nicht vorbei. Das ausgedehnte Phantasma kann nie eine geistige Fähigkeit informieren, kann also nicht geistige Erkenntnisform sein, und ebensowenig ist es imstande, eine solche zu erzeugen. Das Fehlen eines sensus agens beweist nichts. Denn die psychologische Erregung des Sinnesorgans und die sinnliche Erkenntnisform gehören einer Ordnung an, nicht aber das Phantasma und die species intelligibilis. „Ist nicht auch die species intelligibilis in ihrem entitativen Sein individuell? Unterscheidet sich die heute gebildete species intelligibilis einer Kreisbahn nicht nur numerisch von der vorgestern aufgenommenen species intelligibilis der Kreisbahn?"[145]). Diese Fragen harren ihrer Beantwortung. Unser Philosoph will sie selbst allerdings nicht beantworten, sondern lediglich mit diesen Fragen die Kritik der species intelligibilis, die

141) a. a. O.

142) Vgl. Alfons Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, 5. Aufl. Freiburg 1923. S. 362.

143) De Emen. p. 50

144) a. a. O.

145) a. a. O.

nach thomistischer Auffassung niemals individuell sein kann, einleiten[146]).

Was die sinnliche Erkenntnisform für das sinnliche Erkennen bedeutet, das bedeutet die species intelligibilis für das übersinnliche, geistige Erkennen. Die Verschiedenheit der Funktion bedingt eine verschiedene Ausstattung. Während die sinnliche Erkenntnisform mit individuellen Eigenschaften ausgestattet ist, so ist die übersinnliche geistig, allgemein. Hat Thomas mit dieser Behauptung, daß das geistige Erkenntnisbild die species intelligibilis, nach deren Individualität unser Philosoph fragt, nicht individuell ist, recht, so kann „die Materialität, die dem Phantasma zuerteilt wird, wegen der ihr anhängenden individuellen Gegebenheiten nicht jene Materie sein, die dem Intellekte entgegengesetzt ist"[147]). Es ist für Weiss unverständlich, wie nämlich eine „ipsa materia omnium materialissima", und das ist die Materialität des Phantasmas, den Intellekt zur Bildung einer species intelligibilis determiniert. „Hicne spiritualior ipsa anima est?"[148]). Mag uns Weiss selbst verraten, wie er die Materialität des Phantasmas aufgefaßt haben möchte. „Manchmal wird materia von ihnen (sc. Thomisten) im äquivoken oder analogen Sinne genannt. Materiale ist nach der Schule etwas durch anderes Bestimmbares entweder in sich Endliches, oder nach unserem Begriff Endliches, oder wie sie sagen, Aktuales. Materie und Form fassen sie auf wie Potenz und Akt"[149]). Die Materie ist demnach das Bestimmbare, aus sich Unbestimmte, Indifferente, Potentiale;

---

146) Wie das Phantasma das Besondere darstellt und damit species individualis oder singularis heißt, so erkennt dieses das Allgemeine und führt auch den Namen species universalis.

S. th. 57/2 ad 3; cg. II/66; III/41; nicht bloß für das menschliche sondern für jedes Erkennen schlechthin gilt der Satz: „Species, per quam fit cognitio" (I. sent. 3. I. 1 ad 3) also auch für die Engel und selbst für Gott. „Quamvis Deus sciat res per similitudinem, quae in ipso est, sicut per medium" (I. sent. 36. II. 1 ad 4), wenn auch dieses medium nur ein analoges ist: „Id autem, quo Deus cognoscit quasi medio est essentia sua". (I. sent. 35. I. 5c.).

147) De Emen. p. 50.

148) a. a. O. p. 49.

149) a. a. O. p. 50.

Vgl. hierzu: J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster 1915, S. 89 ff

die Form aber ist das die Materie Bestimmende, der Akt der Materie. „In diesem Sinne ist dann der materielle Körper, oder schlechthin das Materielle", das durch die Form in den Akt übergegangen ist, „das genus, von welchem der Intellekt mittels der Unterscheidung zu einer bestimmten species bestimmt und aktuiert wird"[150]). Und weiter: „In anderer Weise heißt es, je allgemeiner und universeller ein Begriff ist, desto immaterieller ist er. Und da die Singularität aber durch die Abgrenzung alles dessen entsteht, was in dem Sein ist, so ist diese gleichsam aufzufassen, wie der Satz des Weines, der durch die mehrfache Bearbeitung zu immer größerer Reinheit und Schmackhaftigkeit geführt wird"[151]). Damit glaubt Weiss seine Ansicht, daß die species intelligibilis oder universalis, wenn es überhaupt eine solche gibt, dunkel und subtil sei[152]), zur Genüge gekennzeichnet zu haben. Wenn aber die Vergeistigung der species sensibilis in ähnlicher Weise vor sich geht, wie die Kelterung des Weines, „warum nehmen dann die Schulphilosophen für die einzelnen Stufen und Grade der Immaterialität einen anderen Intellekt an?"[153]). Bleibt schließlich von der Materialität so wenig über, dann wird das Bild bald dem reinsten Geiste, dem Intellekte proportioniert sein. Diese Materialität hat dann nichts mehr mit der Materialität des Körpers und mit der Materie schlechthin gemeinsam.

Die Materialität des Phantasiebildes kann nicht die den Körpern zuerteilte Materialität sein, wenn die species intelligibilis universalen Charakter tragen soll. Wie wir gesehen haben, war der Grad der Individuation ein materieller und ihr Prinzip die mit Quantität ausgezeichnete Materie[154]). Was „dieses mit Quantität Auszeichnen" ist, ist ein dunkler Begriff[155]) und selbst den Thomisten unklar geblieben. Wenn eine Materie schon Quantität fordert, so muß in den verschiedenen Stadien ebendieselbe Quantität gewahrt bleiben. Bei der hypothetischen Annahme, daß die Materie ebendieselbe bleibt stößt Weiss letztlich auf die Frage, ob denn der Mensch a se mit

150) a. a. O.
151) De Emen. p. 50.
152) a. a. O. p. 48.
153) a. a. O. p. 50.
154) Vgl. M. Glossner, a. a. O.
155) De Emen. p. 50.

Quantität begabt sei. „Bewirke, daß der Körper eines lebenden Wesens sich durch seine natürlichen Dispositionen bis zu einer gewissen Größe erstrecken kann! Oder wird ein Mensch mit dieser Quantität a se begabt sein?"[156]). In Wirklichkeit bleibt die Materie nicht ebendieselbe. Die Materia des Jünglings unterscheidet sich sicherlich mehr von der materia des Kindes, als die accidentia „corrupti" von den accidentia „genti" im thomistischen Sinne[157]). Wenn daher die Seele durch die Hinordnung zum Körper, zur Materie individuiert wird, so wird die Seele der Zahl nach eine andere sein, als während des Wachszustandes. Zwei Seelen werden der Zahl nach als zwei aufgenommen; das ist die Verschiedenheit, bevor man über eine Hinordnung zur Materie nachdenkt. Nach der Lehre des hl. Thomas sind dagegen die reinen Geister nicht nur numerisch, sondern auch der Art nach voneinander verschieden. Ob der hl. Lehrer eine Mehrzahl reiner Geister innerhalb derselben Art für absolut oder nur für natürlich unmöglich hält, steht nicht fest.

Nach Weiss unterscheiden sich die Seelen zwar der Zahl nach, jedoch ist es für ihn kein Widerspruch, daß die Seele des Petrus mit dem Körper des Paulus kraft göttlicher Fügung verbunden wird. Die Thomisten glauben hier einen Widerspruch zu sehen, und es ist auch in Wirklichkeit sehr schwierig, den ordo essentialis der Seele zum Körper aufzuzeigen. Weiss sagt: „Nehmen wir daher zwei Embryonen A und B, so haben wir gleichfalls zwei Seelen a und b. Man sagt A verhält sich zu a, wie B zu b. Was ist es, das die Seele A an der Verbindung mit dem Körper B hindert, und die Seele b mit dem Körper A. Wenn sie (sc. die Thomisten) nichts anführen können, so mögen sie in actu verbunden werden, und es heißt A zu b, wie B zu a. Daher wird a der Zahl nach eine andere Seele sein, wenn sie zu B gelangt, da sie a se auf A ordiniert ist. Wie absurd ist dieses?"[158]). Diese beiden Seelen haben auch nach der Trennung von den Körpern den ordo essentialis zu ebendenselben Körpern in sich. Die Erneuerung der Natur unserer Körper trägt die Schuld an der scheinbaren Verschiedenheit. „Was, wenn es Gott nicht gefallen hätte, die Seele seinem Körper zu verbinden? Möchtest du

156) De Emen. p. 51.
157) a. a. O.
158) De Emen. p. 51.

nicht glauben, daß sich auch in einem Floh eine geistige Seele verbergen könne, oder daß Gott nicht einen Floh mit einer geistigen Seele beseelen könne? Man kann es nicht behaupten, da wir nicht alle essentialia einer geistigen Seele kennen, zwischen denen irgendetwas besteht, kraft dessen eine solche Wohnung jener geistigen Seele entgegen wäre. Aber das ist evident; es kann gezeigt werden, daß eine geistige Seele nicht ausgeschlossen wird"[159]). Wenn daher eine geistige Seele in einem solchen Lebewesen festgestellt würde, woher dann die numerische und spezifische Unterscheidung? Den Grund für eine solche Unterscheidung kann Weiss nicht finden, denn zwei Seelen werden der Zahl nach als zwei aufgenommen und das ist ihre Verschiedenheit. Unterscheiden sich zwei Seelen aber dennoch numerisch, dann müssen sich folgerichtig auch die species intelligibiles von ebendenselben Phantasma sowohl in zwei verschiedenen Menschen als auch in ebendemselben Menschen unterschiedlich zeigen, zumal dann, wenn sie unter verschiedener Rücksicht des Objektes gebildet wurden.

Wir schauen einmal zu den Menschen zurück, welche die formale Abhängigkeit der Individuation von der Materie ablehnen, da ja die Materie in allen ebendieselbe sei. Wenn nun „die Materie in allen Dingen ebendieselbe wäre, könnte sie selbst dann formaliter das Prinzip der Individuation sein?" Das muß Weiss ablehnen. Daher wird wohl die verschiedene Quantität das Prinzip der Individuation sein. Wie aber die Materie eine gewisse Quantität fordert, das ist dunkel und rätselhaft[161]). Es ist unverständlich, wie eine „solche" (so bestimmte) Materie überhaupt noch Quantität fordern kann? Wo liegt diese Forderung der Materie nach einer größeren oder kleineren Quantität begründet? Was ist dieses Mehr oder Weniger der Materie, wenn eine größere oder kleinere Quantität von Seiten der Materie gefordert wird? Um diese Fragen vollgültig beantworten zu können, so meint Weiss, muß die Individuation in ihrem Prinzip eine materielle sein[162]), damit sie von der Materie zurück

159) a. a. O.

160) a. a. O. p. 52.

161) De Emen. p. 52.

162) „Materia efficitur haec et signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum earum terminationem: et dico eas terminari se-

gefordert werden kann[163]). Für die Auffassung unseres Philosophen scheint folgende Erwägung zu sprechen: Jede Mehrheit setzt Teile oder Teilbarkeit voraus; der Grund der Teilung ist somit auch Grund der Mehrheit. Nun ist aber keine Form, die Quantität allein ausgenommen, aus sich und in sich einer Teilung oder Teilbarkeit in Teile oder Individuen derselben Art fähig. Folglich kann keine Form außer der Quantität aus sich letzter Grund einer Vervielfältigung in Individuen derselben Art sein. Das Prinzip der Individuation muß notwendig die Materie sein, wenn die Engel durch die species unter sich unterschieden werden können, und zwar durch die größere oder kleinere Universalität der species. Die Scholastiker glauben, daß der menschliche Verstand substanzialiter vollkommener gegenüber der spezifischen Unterscheidung sei. Und somit, so meint unser Philosoph, gibt es keine Vollkommenheit der Erkenntnis oder

---

cundum terminatam mensuram et figuram, et sicut entia perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principis individuationis: quia cum talis demensionum terminatio varietur frequenter circa individuum sequeretur quod individuum non remanerit idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ist determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri, et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata: et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem spezie". Super Boeth., de Trin. 4, a. 2.

163) Suarez hält dafür, daß jedes Singuläre durch sich selbst individuell ist, und daß alle Konstitutivprinzipien eines Dinges zugleich seine Individuationsprinzipien sind. Vgl. Georg Siegmund, Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez. Philos. Jahrb. XXXXI (1928) 2. Heft S. 190.

„principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis". S. th. I, q. 86. a. 1, c.

Ibidem „. . . huiusmodi materia est individuationis principium".

Nach Duns Skotus und seiner Schule besteht zwischen Wesenheit und Einzelwesen als solchem nicht zwar ein eigentlicher realer, aber doch ein vom Verstand unabhängiger Unterschied, eine distinctio formalis ex natura rei. Die spezifische Wesenheit wird zum Einzelwesen durch jene Modalität, die sie „haecceitas" nennen. Alfons Lehmen, a. a. O. S. 360.

Vgl. Manser, Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz 1935 S. 448.

des Einsehens, „wenn nicht vermittelst der einer größeren oder kleineren Universalität der species intelligibiles"[164]).

Nachdem sich Weiss soweit in das Problem der Materie hineingebohrt hat, muß er doch bei aller Verwerfung und kritischen Beurteilung des peripatetischen Gedankengutes daran festhalten, daß auch vieles Wahre in der Thomistischen Hypothese vom menschlichen Erkennen steckt. Wir müssen der Meinung beipflichten, daß die Erkenntnis von Allgemeinem die edlere ist[165]), welche nicht „durch die Sinne, sondern durch die verschiedenen Akte der Seele, durch die Betrachtung der Ideen, durch Vergleichung, Abstraktion und deutliche Erleuchtung derselben zustande kommt; und richtig werden diese Aufgaben der Seele als dem edler denkenden Teile d. h. dem Intellekte zuerteilt"[166]). Denn während wir infolge der verschiedenen modi des Denkens die verschiedenen Fähigkeiten des Denkens in der Seele aufnehmen, z. B. für die Reproduktion der Ideen die Vorstellung, für die Wiedererkenntnis die Erinnerung, erfahren wir für die Bewahrung der Ähnlichkeit in den Dingen den Intellekt. Der Verstand ist daher eine allgemeine und infinitive Kraft, d. h. er trägt von Natur aus die Tätigkeit in sich, alle Dinge zu erkennen. Nicht aber soll damit gesagt sein, daß er sie in Wirklichkeit alle auf einmal erkennt und tatsächlich erkennen könnte. Da der Verstand mithin eine allgemeine und damit infinitive Kraft ist, so darf man mit Aristoteles von ihm sagen, daß er gewissermaßen alles Seiende ist. Denn der Möglichkeit nach besitzt er alles Wissen in sich[167]). Erläuternd fügt Thomas von Aquin dem aristotelischen Text folgendes bei: „In einem anderen Sinn ist er (d. i. der Intellekt) alles, als wie die Antiken annahmen. So sagt er (d. i. Aristoteles), wenn die Seele alles ist, muß sie die geistigen und sinnlichen Dinge selbst sein in der Weise, wie Empedokles annahm, daß wir nämlich durch die Erde die Erde erkennen, durch das Wasser das Wasser usw. oder sie muß die species von diesen sein. Die Seele aber ist nicht, wie jene meinten, das Ding selbst. Denn nicht der Stein ist in

164) De Emen. p. 53.

165) „Dicendum ergo est, quod per intellectum cognovit corpora cognitione immateriali, universali et necessario". Thom. v. Aquin: S. th. I, q. 84, I, c.

166) De Emen. p. 54.

167) de anima 3. 8. 431 b 21.

der Seele, sondern die Form des Steines. Deswegen bezeichnet man das wirklich Erkannte als den aktuierten Intellekt, da die Form des Erkannten die Form des aktuierten Intellektes ist"[168]). In dieser Weise ist der Intellekt eine infinitive Kraft. In der Wirkungsweise richtet sich diese Kraft nach der Beschaffenheit des menschlichen Aufnahmevermögens. Der Intellekt erkennt nicht auf einmal in Wirklichkeit alle Dinge, sondern nur successive, indem er ein Objekt nach dem anderen, sowie sie ihm die Sinneserkenntnis darbietet, aufnimmt. „Unser Verstand ist nur fähig, eines nach dem anderen in sich aufzunehmen. Zwar kann er zu gleicher Zeit in der Form eines Vieles erkennen, aber nicht in der Form vieler. Ich sage aber durch die Form eines oder vieler durch eine oder mehrere Erkenntnisformen. Denn die Art und Weise einer jeden Tätigkeit richtet sich nach der Erkenntnisform, dem Prinzip der Tätigkeit. Was mithin der Intellekt immer unter einer species erkennt, kann er zugleich erkennen"[169]). Hören wir hierzu unseren Philosophen. „Die körperlichen Dinge bieten sich unseren äußeren Sinnen einzeln dar, und wie sich die Seele dieser Gegebenheiten bewußt ist, ist sie sich der einzelnen bewußt. Das erstere hat der menschliche Intellekt mit den Tieren gemeinsam, das letztere nicht. Es ist wahr, das Wissen ist allgemein, nicht gleichsam als ob es kein Wissen von Einzelnen gäbe; durch dasjenige nämlich, wodurch es allgemein ist, ist es ein Wissen von Einzelnem"[170]).

Das Erkennen kann ohne Bedenken dem Intellekt als etwas Singuläres zuerkannt werden. Zugleich ist der Eigenart der erkennenden Potenz als allgemeiner Kraft Rechnung getragen. Wäre die erkennende Potenz selbst materiell, so wäre das Erkennen unmöglich gemacht. Das Einzelding, das Singuläre widerstreitet nicht dem Erkennen, insofern es ein Einzelding ist, sondern insofern es materiell ist. Ist mithin aber etwas ein Einzelding und immateriell, wie es beim Verstande der Fall ist, so widerstreitet dies nicht dem Erkennen. Wenn nun in der Seinsordnung nur Einzeldinge existieren, woher kommt dann das Allgemeine? Wir haben schon früher gehört, daß die Allgemeinbegriffe nicht in sich subsistieren, sondern durch die Kraft des Verstandes aus den konkreten Dingen gewon

168) de anima 3. 13.
169) S. th. I. 85/4c; cf. I. 58/2c; II. II. 53/4c; I. 86/3c.
170) De Emen. p. 54.

nen werden. Um aus den materiellen Einzeldingen nun das Allgemeine zu gewinnen, reicht nach scholastischer Ansicht die passive rezeptive Erkenntnispotenz nicht aus, wir benötigen eine tätige Kraft, den intellectus agens. „Ein tätiger Verstand wäre nicht vonnöten, wenn wirklich intelligible Universalien durch sich und neben dem Geiste subsistierten, wie Platon meinte. Aristoteles lehnte das jedoch ab und gelangte zur Anschauung, daß die Allgemeinbegriffe nur in sensiblen Dingen existierten, die noch nicht wirklich intelligibel sind. Daher benötigte er eine Kraft, welche die nur möglich erkennbaren Dinge wirklich erkennbar macht. Das vollzieht er dadurch, daß er die species der Dinge von der Materie und den materiellen Bedingungen abstrahiert. Diese tätige Kraft heißt intellectus agens"[171]). So lautet die Ansicht des Aristoteles und mit ihm der Scholastik. Steht auch unser Philosoph in dieser Frage auf Seiten der aristotelisch-thomistischen Lehrmeinung, so fragen wir unwillkürlich: „Es ist wahr, die Seele, der Intellekt als der edler denkende Teil beobachtet auch während er auf die Ähnlichkeit und Identität dessen, was in den Dingen ist, gerichtet ist, er abstrahiert von den Singulären und verheimlicht dieses gleichsam. Während der Betrachtung dieser Einzeldinge unterscheidet der Intellekt bei weitem mehr die Dinge selbst, als nur das Allgemeine aus diesen konkreten Dingen herauszuschälen"[172]). Wozu also dann ein intellectus agens, ein tätiger Verstand? Der intellectus agens vollzieht nach Meinung derThomisten nun seine Aufgabe dadurch, daß er durch eine geistige Funktion unter Außerachtlassung alles Kontingenten das Wesenhafte des Objektes gleichsam heraushebt. „Durch die Kraft des tätigen Verstandes werden die Phantasmen fähig, daß von ihnen die intelligiblen Begriffsbilder abstrahiert werden. Diese Abstraktion der Erkenntnisformen aus den Phantasmen durch den tätigen Verstand erfolgt in der Weise, daß wir durch die Kraft des tätigen Verstandes die Naturen der species ohne materielle Bedingtheiten in unserer Erkenntnis erfassen"[173]). Eine eigentliche Antwort kann uns Weiss hier nicht geben. Ohne auf eine nähere Untersuchung der Bedeutung der Worte „abstrahieren", „reinigen", „von individuellen Be-

171) qu. de spir. creat. 9; cf. S. th. 79/3.
172) De Emen. p. 54.
173) S. th. I. 85/1 ad 4; cf. 85/1a u. 1 ad 3.

dingtheiten trennen", einzugehen, erklärt er bündig, diese Worte habe man „jenen Philosophen aufgebürdet, damit sie irgendeine potentia agens erdichteten"[174]). Der Intellekt vollzieht alle diese Aufgaben durch sich allein und bedarf dazu keines eigenen tätigen Verstandes. „Es ist wahr, daß die Seele länger der beobachteten Ähnlichkeit der Ideen anhangen kann, während sie in vollem Lichte strahlt, und so durch irgendeinen Dienst des intellectus patiens sich ihrer Sache entledigt. Wenn die Hypothese des Einsehens und Erkennens so wäre, könnte nichts gegen sie eingewandt werden, wenn nicht, daß die simple Wahrheit durch Wortklauberei verdunkelt wird, wie einst das ägyptische Volk von den Priestern durch Hieroglyphen im Dunkeln gehalten wurde"[175]).

Aus diesen Ausführungen erhellt klar der Gegensatz unseres Philosophen zur peripatetisch-scholastischen Lehre. Vom intellectus agens als solchem, wie auch von einer species intelligibilis will er nichts wissen. Sämtliche Elemente des Wissens kommen dem Menschen aus der Erfahrung als der „Causa totalis" zu, die Thomas von Aquin S. th. I, q. 84. a. 6. als unzureichend hinstellt. Weiss sieht somit keine Notwendigkeit zur realen Unterscheidung eines doppelten Intellektes. Wie können es die Thomisten über sich bringen, die Fähigkeit des Einsehens realiter zu unterscheiden, wenn sie die Potenzen des Folgerns, Belebens und des Lachens trotz ihrer Verschiedenheit so strikte mit ihrem aktuierenden Prinzip, der Seele identifizieren, daß sie diese nur durch virtuelle Unterscheidung zu finden glauben. Unser Philosoph fragt: „Wird es (sc. die sensible species, das Phantasiebild) genug von den individuellen Bedingungen gereinigt, wenn es ohne einen intellectus agens betrachtet wird? Oder kann sich das Phantasiebild nicht selbst betrachten und dazu reinigen? Denkt nicht auch der intellectus patiens ohne individuelle Bedingtheiten? Reinigt er sich daher nicht selbst? Trägt er tatsächlich die Pflicht des agens in sich?"[176]). Der intellectus agens abstrahiert aus dem Phantasiebild die allgemeine Wesenheit und schaffte damit ein intelligibles Bild des Objektes. Er ist aber selbst nicht erkennend, sondern er ist nur die Kraft ohne selbst zu erkennen; er hat die Aufgabe, das Bild ohne individuelle Bedingungen in die Seele

174) De Emen. p. 54.
175) a. a. O. p. 55.
176) De Emen. p. 55.

d. i. den Intellekt zu bringen. Hören wir Weiss: „Durch welchen Intellekt es geschieht, daß das Objekt ohne materielle, individuelle Gegebenheiten in der Seele erscheint, ist jener intellectus agens. Der intellectus patiens jedoch sieht von der Erwägung der individuellen Bedingungen ab; somit ist der intellectus patiens selbst agens"[177]. Daß der intellectus agens das Objekt nicht einsehe, ist für unseren Philosophen paradox. In diesem Falle wäre der intellectus ein non intelligens, welches eine contradicitio in adiecto bedeuten würde. „Ist nicht der intellectus non intelligens ein blindes Auge oder ein taubes Ohr?"[178]. Und wie sollte dann der intellectus agens eine species intelligibilis bilden, wenn er selbst das Bild nicht einmal einsieht.

Die Annahme eines intellectus agens und einer species intelligibilis nach thomistischer Ansicht ist völlig überflüssig. Das Phantasma genügt vollständig, um den Verstand zum Erkenntnisakt anzuregen und zu bestimmen. So lautet das Endergebnis unserer Untersuchung. Die Schwierigkeiten, die Ulrich Weiss in der thomistischen Erkenntnistheorie findet, rühren davon her, daß er mit allem Nachdruck seine eigenen Auffassungen in die scholastische Lehre hineinträgt und an bildlichen Ausdrücken derart Kritik üben will, als habe man die nüchternsten logischen Sätze vor sich. An der Annahme einer tätigen Kraft kommt auch unser Philosoph nicht vorbei, nur das „Wie" ist unbekannt, ist eine letzte unerklärbare Tatsache. Mit einer solchen Tätigkeit des Verstandes, wie sie der englische Empirismus annahm, kann sich Weiss nicht abfinden. Er selbst fühlte die Schwierigkeit des empiristischen Erklärungsversuches heraus, der die Leugnung alles geistigen Erkennens im Menschen enthält. Besteht die ganze Tätigkeit des Verstandes nur darin, daß er die durch Sensation und Reflexion gewonnenen Ideen, die in Wahrheit nur organische Vorstellungen sind, verknüpft, trennt und miteinander vergleicht, oder mehrere Ideen zugleich erkennt, so kann er weder etwas Immaterielles erkennen noch wahrhaft allgemeine Begriffe bilden. Hat er aber keine allgemeinen Begriffe, so fehlt die unerläßliche Bedingung für die Bildung allgemein gültiger Urteile und infolgedessen auch die Möglichkeit des Schlußverfahrens. Trotz der „eingeborenen Unkenntnis" dieser Dinge, unternimmt unser Philo

177) a. a. O.
178) a. a. O.

soph in dem Abschnitte, den er „mens quoad ipsum percipere non agit" betitelt, einen Versuch, das Problem eines intellectus agens oder besser das Problem der Tätigkeit des Verstandes zu lösen..

Der Intellekt, „in welchen nur durch das Fenster der Erfahrung Licht der Erkenntnis eindringen kann"[179]), verhält sich bei der Aufnahme der ihm durch die äußere und innere Erfahrung dargebotenen Ideen völlig passiv. Der Verstand ist wie ein „receptaculum", in welchem widerspruchslos aufbewahrt wird, was in ihn hineinkommt. Es steht nicht in seiner Macht, einfache Ideen aufzunehmen oder gar abzustoßen, sondern die sinnlichen Objekte drängen vielmehr dem Verstande ihre eigentümlichen Ideen auf, er mag wollen oder nicht[180]). Diese Passivität erstreckt sich nur auf einfache Ideen. Die zusammengesetzten Ideen werden gegenüber den einfachen erst durch die Tätigkeit des Verstandes gebildet. Hier ist der Verstand aktiv. Aber diese Aktivität, so meint Weiss, besteht nur in der Aufmerksamkeit, welche der Intellekt den Objekten zuwendet. „Wir haben gesehen, wie mannigfach sich bei einer eigentümlichen Materie, welche die Sensation gelegentlich darreicht, der Intellekt, der wunderbare Künstler in seinen durch den Sinn aufgenommenen Ideen übt. Alle Menschen sind gewohnt, jene Modi des Verweilens bei den Ideen Akte und Tätigkeiten des Intellektes zu nennen; aber bei der Schärfe der Philosophie (sc. der philosophischen Ausdrücke) kann man nicht umhin, in der Bezeichnung „Akte und Tätigkeiten des Intellektes" den Intellekt selbst zu verstehen. Denn der Intellekt hebt sich bei den Ideen, die er vermittelst der Sinnesorgane und der reflexiven Aufmerksamkeit empfängt, kaum anders hervor als nur durch die Aufmerksamkeit zu den Objekten oder durch seine In-Sich-Gekehrtheit. Alles übrige erleidet er. Das Auge nimmt die strahlenden species der Dinge auf und erlaubt ihnen den Zugang. Nachdem jene Ideen gleichsam spontan, um so mehr, wenn sich der Intellekt ihnen zuwendet, in die Seele durchgebrochen sind, erleuchtet die Seele dieselben und erfährt sie wie unter sich distinkte; und es ist kein anderer Akt notwendig als die Aufmerksamkeit. Dem Aufmerksamen bietet sich auch die Verschiedenheit der Ideen dar und wie der Intellekt die distinkten Ideen erfährt, sieht er, daß es

179) Albert Stöckl, a. a. O. I. S. 213.

180) Vgl. Essay: II. 22, 2 ibid. II. I. 25. ibid. II. II. 17.

Thomas und die ganze Scholastik betont die Aktivität des Erkenntnisprinzipes.

ebendieselben sind. Von dorther kommt auch die Aufnahme der Ähnlichkeit und der Universalien"[181]). Die Aufmerksamkeit, die Reflexion und alle Termini, die wir gebrauchen, werden von körperlichen Dingen her erstrebt, wofern sie nicht überliefert und metaphorisch sind. Die Wirkungen der Aufmerksamkeit sind auf sinnlichem wie auf geistigem Gebiet sehr bedeutend. Die Sinneswahrnehmungen werden deutlicher, die Einzelheiten treten hervor, sonst schwache und unbemerkte Eindrücke kommen zur Geltung. Die Vorstellungen gewinnen an Reichhaltigkeit und Lebendigkeit, Erinnerungen und Phantasiebilder, die dem vom Willen gesteckten Ziele dienlich sind, stellen sich rascher und sicherer ein, die Beobachtung vollzieht sich sicherer, schneller, wird reichhaltiger und zielstrebig: so ist der geistigen Durchdringung und Ausnutzung des von den Sinnen gelieferten Stoffes vorgearbeitet. Auf dem Gebiet des eigentlichen Denkens sind die Wirkungen ähnlich. Das aufmerksam Überdachte tritt ein und läßt sich rascher wieder wachrufen. Auch am Unscheinbarsten wird Neues entdeckt, neue Beziehungen zu Altbekanntem gefunden. So ist die Imagination, die Wiedererregung von Ideen eine Wirkung der Aufmerksamkeit[182]). Zu der Wiedererregung der Ideen trägt aber auch eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit des augenblicklich Perzipierten mit dem früher Aufgenommenen bei. Wenn der Intellekt etwas gewaltsam trennt, was er als zusammengesetzt und verbunden beobachtet hat, oder vereinigt, was er einst getrennt bemerkt hat, so ist damit die ganze Aktivität des Verstandes ausgelöst, wie sie die Termini „zusammensetzen, trennen" etc. zum Ausdruck bringen. Im Vernunftschlusse selbst kann ein gewisser Schwung des Intellektes aufgenommen werden, wodurch er sich gleichsam nach seinen ähnlichen Ideen umsieht[183]). „Daher schließt das Aufmerksamsein das Hinwenden zu den Objekten, die gesamte Aktivität des Verstandes bei den hervorgehobenen Tätigkeiten ein"[184]). Ein intellectus agens nach scholastischer Meinung ist überflüssig, denn während der Intellekt in der Anschauung der ihm durch Sensation und Reflexion dargebotenen Ideen ruht und dieselben aufmerksam betrachtet, sieht er deren Ähnlichkeit und gelangt somit zur Erkenntnis der Universalien. Denn das Universale

181) De Emen. p. 114.
182) De Emen. p. 115.
183) De Emen. p. 115.
184) a. a. O.

ist nach unserem Philosophen ein „unum et idem" der Ähnlichkeit und nur dadurch, daß ein Universale durch die Einheit und Konvenienz der Ähnlichkeit besteht, kann es von uns in mehreren aufgenommen werden. Die Erkenntnis der Universalien vermittelt die Aufmerksamkeit, die der Intellekt den sinnlichen Erkenntnisbildern zuwendet, und das ist seine ganze Aktivität. „... es ist kein anderer Akt notwendig als die Aufmerksamkeit"[185]).

Ist die Aufmerksamkeit eine Fähigkeit des Verstandes oder muß sie vornehmlich dem Willen zugeschrieben werden? Diese Frage beantwortet Weiss wie folgt: „es ist klar, daß alles, was uns bei den Perzeptionen entgegeneilt, eher zum Willen als zum Intellekt zurückzutragen ist. Aufmerksamsein, intendieren, entgegenwenden, gehört mehr zur Fähigkeit des Willens als des Aufnehmens und Erkennens"[186]). Eine gewisse Stetigkeit im Aufmerken vermag dauernd nur der Wille zu erreichen, der ein Ziel verfolgen kann, das unabhängig ist von allen wechselnden Reizen. Aus eigener Kraft kann der Wille unmöglich irgendwelche Vorstellungen erzeugen; das Objekt, auf das der Wille wirken soll, muß vielmehr schon vorhanden sein. Den Vorgang der Beeinflussung des geistigen wie auch sinnlichen Erkennens durch den Willen beschreibt Weiss näherhin dahin, daß der Wille, der selbst nicht unmittelbar, nicht direkt auf die Vorstellungen wirke, sich als vermittelnden Werkzeugs der Aufmerksamkeit bedient, die er nach Belieben auf die Vorstellungen richten könne. Die Aufmerksamkeit ist gleichsam wie ein inneres Auge, welches wir auf diesen oder jenen Gegenstand richten können, und eben wie der Gegenstand, auf den ich äußerlich die Achse des Auges richte deutlicher wahrgenommen wird, so auch hier. Wir können willkürlich unter allen Gegenständen, die sich in der inneren Wahrnehmung anbieten, auswählen, welchen wir wollen, und auf diesen besonders aufmerken, dabei aber auch die Spannung der Aufmerksamkeit vermehren und vermindern.

Dieser willkürlichen Aufmerksamkeit mißt Weiss für den Zweck der Reflexion die allergrößte Bedeutung bei; sie gilt ihm als dasjenige Instrument, das der Reflexion ihr wichtigstes Hilfsmittel zur Lösung ihrer Aufgabe, nämlich die logische Vorstellungsart in Begriff, Urteil und Schluß an die Hand gibt.

185) a. a. O. p. 114.
186) De Em. p. 116.

Dritter Teil.

Objekt der abstraktiven Erkenntnis.

1. Kapitel:

Die Erkenntnis der Wesenheit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Mit Aristoteles hebt Thomas von Aquin de veritate q. 1. a. 12 hervor, daß das Wesen der Dinge das eigentliche Objekt des Verstandes sei im Gegensatz zum Sinn. „Intellectus humani proprium objectum est quidditas rei materialis"[1]). Und weiter „Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens et per huiusmodi naturas visibilium rerum in invisibilium aliqualem cognitionem ascendit"[2]). Der Sinn erkennt wohl die einzelne konkrete Erscheinung, aber nicht, was sie ist, sondern nur, wie sie auf ihn einwirkt; der Verstand erfaßt aber auch das Sein, die Wesenheit derselben. Sehr oft nennt der hl. Thomas das „Wahre" als Objekt des menschlichen Verstandes. Daß er dabei das ontologisch Wahre im Auge hat, geht aus den vielen Stellen hervor, wo er Sein und Wahres nebeneinander als Objekt des Verstandes hinstellt[3]). Das transzendentale Wahre fällt eben mit dem „Erkennbaren" (intelligibile) zusammen. Da also nichts erkennbar und nichts wahr sein kann als das Sein, kommt es völlig auf das Gleiche hinaus, ob man sagt, das Objekt des Verstandes sei das Sein oder das Wahre. Der tiefsten Grund dieser Befähigung des menschlichen Verstandes, alles Seiende zu erkennen, haben wir in seiner Geistigkeit, seiner Immaterialität zu suchen. Sie hebt die Schranken auf, die den Menschen trennen von der Welt des metaphysischen Seins und der Welt der

1) S. th. I. q. 85/5 ad 3.
2) a. a. O. I. q. 84. a. 7.
3) a. a. O. I. q. 55. a. 1; q. 87. a. 3 ad 1.

reinen Geister. Weil die Seele geistig ist, ist sie fähig, geistige Erkenntnisformen in sich aufzunehmen.

Was ist das Sein oder Wahre? Wir meinen mit diesen beiden Ausdrücken nichts anderes, al s was wir mit dem Worte Wesen = Wesen der Dinge ausdrücken. Wesen nungen in der Welt, ist die Summe von dem Sein, was das Ding haben muß, damit es überhaupt in diese Art hineingehört, damit z. B. der Mensch ein Mensch ist. Das Wesen der Dinge ist der unveränderliche Bestand der Dinge, was bei allem Wechsel der Eigen schaften und Verhältnisse bleibt. Das ist das Wesen oder die Natur der Dinge. Weil die Wesenheit das Innere des Dinges ist, nennt man sie auch Natur. „Ipsa igitur natura, sui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitas non est nisi in singularibus"[4]).

Die Wesenheit bestimmt der hl. Lehrer wie folgt: „Secundum quod per eam et in ea res habet esse"[5]). Die Wesenheit ist das, was ein Ding zu dem gestaltet, was es ist und wodurch es sich von jedem anderen unterscheidet. Was von der Wesenheit in ihrer größten Allgemeinheit gilt, das muß auch von ihr in ihrer besonderen Anwendung gelten. Wie also etwas durch die Wesenheit überhaupt zum Wesen wird, so muß es auch durch die bestimmte Wesenheit zu diesem bestimmten Wesen werden; der Mensch z. B. ist Mensch durch die ihm eigene Wesenheit, die Menschheit oder menschliche Natur. Wesenheit eines Dinges ist demnach das, wodurch ein Ding ist, was es ist. In dem genannten Sinn hat jedes Ding seine Wesenheit, weil jedes Ding durch sein Sein das ist, was es ist. Wesenheit und Sein sind also nicht sachlich, sondern nur begrifflich voneinander verschieden. Deshalb ist der Begriff der Wesenheit allumfassend wie der Begriff des Seins; wie also jedes Ding ein Sein hat, so hat es auch eine Wesenheit, gleichviel ob diese etwas Unerschaffenes oder Erschaffenes, etwas Substantielles oder Akzidentielles, etwas Wirkliches oder bloß Mögliches ist. Näherhin zergliedert Thomas von Aquin den Begriff der Wesenheit und unterscheidet ihn scharf von dem des Besonderen. „Wenn man nach der Wesenheit des Dinges fragt, so wird die Antwort nicht entsprechend lauten, wenn man sagt, sie ist das, was einem Dinge per accidens zukommt. Fragt man

4) S. th. I. 85/2 ad 1.
5) de ente et essentia 1.

z. B., was ist der Mann, so kann man nicht darauf antworten, daß er weiß ist, daß er gerade sitzt oder musikkundig ist. Was per accidens von jemand gesagt wird, gehört mithin nicht zum Wesenhaften. Fragt man nun weiter, was bist du, so darf man nicht erwidern, daß du musikkundig bist. Daraus ergibt sich, daß das Musikkundigsein nicht dein Sein ausmacht ... Das Wesenhafte ist vielmehr das, was man per se von dir aussagt. Sagt man also von dir aus: Mensch, Lebewesen, Substanz, vernünftig und anderes dieser Art, so erstreckt sich dies alles auf deine Wesenheit[6]). So steht der Wesenheit das Besondere gegenüber.

Das Innere, die Natur der Dinge aufzufassen, entspricht der natürlichen Tendenz des Verstandes. Diese seine ureigene Tätigkeit wird schon durch seinen Namen (intellectus — intus legere) zum Ausdruck gebracht. „Nomen intellectus sumitur ex hoc, quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere"[7]). Dem menschlichen Geiste eignet die Fähigkeit in das Innere des Objektes einzudringen, um die Wesenheit eines Dinges zu erlangen. Man darf nun nicht glauben, daß die Form mit der Wesenheit identisch sei. Diese Meinung ist mit der Lehre des hl. Thomas und der großen Mehrzahl der Scholastiker nicht vereinbar und hat gegen sich die Grundprinzipien der aristotelisch-scholastischen Lehre von der unmittelbaren Vereinigung der Wesensform mit dem Stoff und dem sich daraus ergebenden Gesetz, daß die Wesenheit nicht nur das Bestimmende für das Unbestimmte, die Ursache für das Seiende ist, sondern den Begriff des Seienden in seiner Totalität ausmacht. Ist diese Annahme berechtigt, so muß die Wesenheit aus Materie und Form zusammengesetzt sein. „Essentia autem est, secundum quam res dicitur. Unde oportet, ut essentia, qua res denominatur nec tantum sit formae nec tantum materiae sed utrumque, quamvis huiusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa"[8]). Der Erkennbarkeit nach ist allerdings die Form das Primäre[9]).

---

6) Met. 7. 3.

7) S. th. II. II. 49/5 ad 3: de veritate 1/12c.

8) de ente et essentia 2.

9) Jakob Gessner. Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffes. Philos. Jahrb. (1932) S. 69.

Der hl. Thomas von Aquin hat die Wesenheit als etwas Überkörperliches gedacht. Diese Tatsache kann auch nicht dadurch in Zweifel gezogen werden, daß er sie als immateriell bezeichnet. Sagt man, der menschliche Verstand erfaßt primär die Wesenheit, so muß man hinzufügen, die Wesenheit des körperlichen Dinges. Er ist dazu geschaffen und befähigt, seine Objekte dem Sinnenreich zu entnehmen. Da das Sinnfällige eigentümliches Objekt des menschlichen Verstandes in diesem Leben ist, und daß ferner die Wesenheit der Dinge sein Formalobjekt ausmacht, so erkennt der Verstand zuerst die Wesenheit der sinnfälligen Dinge. Daraus darf man jedoch nicht schließen, daß er die sinnfälligen Gegenstände sofort nach ihrer durch Gattungs- und Artbegriff vollkommen bestimmten Wesenheit erkenne. Die Begriffe, durch die die körperlichen Dinge ihrer Art und Gattung nach mit aller Bestimmtheit aufgefaßt werden, müssen wir durch Erfahrung und mannigfache Beobachtung erwerben. Dagegen ist unsere Vernunft, sobald sie sich durch Erkenntnis des sinnfälligen betätigt, sofort im Besitz jener höchsten Begriffe, die zwar die Wesenheit, aber diese doch nur mehr oder weniger bestimmt, darstellen, indem sie das Sinnfällige als etwas deutet, das ist, das Eines ist. Vollendet wird diese Erkenntnis erst dadurch, daß wir von dem, was den Dingen mit anderen gemein ist, zu dem ihnen Eigentümlichen fortschreiten.

Wir behaupten nun nicht, daß der Verstand in allen seinen Erkenntnissen die Wesenheit vollkommen auffasse. Wäre dies der Fall, so müßte jeder Verstandesbegriff die vollkommene Erkenntnis der Wesenheit des erkannten Gegenstandes einschließen, und wir könnten alles, was wir intellektuell erkennen, ohne weiteres definieren, sei es durch Aufzählung der physischen oder der metaphysischen Teile. Daß dem nicht so ist, lehrt die Erfahrung. Es gibt überhaupt Dinge, die wir nicht distinkt definieren können. Wohl können wir von ihnen die Gattung kennen lernen, aber das Spezifische bleibt uns dann noch verborgen. „Quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequentes et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas“[10]). Indes bleibt es doch wahr, daß es die Wesenheit ist, die vom Verstand erkannt wird; durch jeden Begriff wird die Wesenheit des

10) pot. 3. ad 5.

Dinges, der Substanz oder des Akzidenz, wenn auch nur unbestimmt, aufgefaßt. Denn jedes Ding wird vom Verstand als Substanz oder Akzidenz oder wenigstens als Wesen und als Sein gedacht, und folglich wird stets das Innere des Gegenstandes aufgefaßt wiewohl nur durch die allgemeinsten Begriffe und in unbestimmter Weise. „Solus intellectus apprehendit essentias rerum"[11]).

Bisher haben wir die Frage, was der eigentümliche Gegenstand des menschlichen Verstandes sei, mehr im allgemeinen beantwortet, indem wir zeigten, daß das Sinnfällige und nur dieses das dem Verstand am meisten entsprechende und deshalb zuerst und unmittelbar erkannte Objekt sei. Man kann aber die weitere Frage aufwerfen, was im Sinnfälligen zuerst erkannt und durch eigentliche Begriffe gedacht werde: ob nur die in sich sinnfälligen Akzidenzien, welche, wie Farbe, Figur, Ausdehnung, Härte, gemeinsames oder spezifisches Objekt der Sinneswahrnehmung sind, und vor allem, ob auch die Substanz des Körpers zum eigentümlichen Objekt unseres von den Sinnen abhängigen Verstandes gehört. Der hl. Thomas scheint sich für das letztere zu entscheiden, indem er lehrt, daß das Wesen der materiellen Dinge (quidditas rei materialis) der eigentümliche Erkenntnisgegenstand des Verstandes sei.

Die Wesenheit ist aber nicht mit der Substanz identisch. Die Substanz ist das Substrat eines konkreten Einzeldinges; sie ist dasjenige, welches den sinnfälligen Erscheinungen zu Grunde liegt, und ihr Subjekt und Träger ist[12]). Die Wesenheit hingegen trägt nur Merkmale an sich, die allen Dingen der gleichen Art und Gattung zukommen. So wird die Wesenheit zu einem Allgemeinbegriff, zu einem Universale. Die Wesenheit im engeren Sinne ist das, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Sie ist letztlich der im Ding selbst lie

11) S. th. I. 57/1 ad 2.

12) „Substantia vero, quae est subjectum, duo habet propria: quorum primum est, quod non indiget intrinseco fundamentum, in quo sustentetur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio exsistens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa, et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia, quae est subiectum, in quantum subsitit, dicitur „ousiosis" vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur „hypostasis" secundum Graecos vel substantia prima secundum Latinos. Patet ergo, quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re". (S. Thomas, Quaest. disp. de potentia q. 9, a. 1) Alfons Lehmen, a. a. O. S. 379

gende Grund des ihm eigentümlichen Seins (ultimum essendi principium intrinsecum. Während die Substanz in der physischen Ordnung existiert, erlangt die Wesenheit ihr Dasein im Verstand und besitzt in sich die Fähigkeit, vielen Dingen anzugehören. Dieser Meinung war Platon nicht. Er ließ die Begriffe in sich selbst subsistieren. Ja, noch mehr; er erkannte ihnen an erster Stelle die transzendente Realität zu. Nicht so Aristoteles und Thomas. Nach ihrer Lehre sind die Universalien keine Substanzen. Sie subsistieren nicht in sich, sondern nur im Geiste des Menschen. Im 7. Buch der Metaphysik insbesondere ist der Philosoph gegen die platonische Lehre ins Feld gezogen und Thomas ist ihm billigend in seinem Kommentar gefolgt. Nur im uneigentlichen Sinn darf man die Allgemeinbegriffe Substanzen nennen. Die Substanz ist das, was sie ist, durch ihre substantielle Wesenheit. Substanz und Wesenheit sind demnach im engeren Sinne sachlich dasselbe und nur begrifflich verschieden. Legt man dem Universalen den Begriff einer Substanz bei, dann darf dieses aber nur als Substanz secundum quid bezeichnet werden. Der Satz bleibt bestehen: „Universalia non sunt res subsistentes sed habent esse solum singularibus".

Das Universale ist eines, das in vielen existiert oder zu existieren geeignet ist; das von vielen einzelnen in demselben Sinne ausgesagt werden kann. So läßt es sich von jedem einzelnen Menschen aussagen, daß er ein Mensch sei. Betrachten wir diese Bestimmung etwas näher. Zunächst und direkt interessiert uns das dem Sein nach Allgemeine, das in vielen einzeln genommen in demselben Sinn und mit wirklicher Vervielfältigung existieren kann. Es kann die gleiche Natur vielen gemeinsam sein, wie etwa die Natur des Menschen allen jenen Lebewesen zukommt, die mit ihr die gleiche Beschaffenheit teilen. Das Universale will kein bloßes Produkt des Geistes sein, sondern es entsteht aus dem Einzelding. Dieses bringt schon die Definition zum Ausdruck: „Das Universale ist ein Eines in vielen und aus vielen"[13]). Es drängt sich uns jetzt die Frage auf, gibt es überhaupt ein dem Sein nach Allgemeines, etwas, das eins in sich, dennoch in vielen existiert oder existieren kann. Diese Frage ist, da der tätige Verstand alles Besondere von dem Gegenstand hinwegnimmt und den Art- oder Gattungsbegriff

13) Post I. II/19.

zurückläßt, sachlich nicht verschieden von der Frage, ob es auch objektiv allgemeine Begriffe gebe.

Der subjektive Begriff, mag man ihn als Verstandestätigkeit oder als das durch die Tätigkeit erzeugte Verstandesbild auffassen, ist offenbar nichts dem Sein nach Allgemeines. Seinem Sein nach ist er wie alles, was in der physischen Ordnung existiert, etwas Einzelnes, Individuelles, das als solches der Vervielfältigung nicht fähig ist und zu dem, was dem Sein nach allgemein ist, im Gegensatz steht. Es kann somit nur der objektive Begriff gemeint sein. Dieser ist das durch den Begriff Gedachte oder Dargestellte oder das, was sich der Verstand durch den subjektiven Begriff vorstellt. Dieses vom Verstand Gedachte kann nun freilich so, wie es in den Dingen ist, nicht allgemein sein, weil es so, wie es in den Dingen ist, oder sein kann, notwendig individuell ist. Durch die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes jedoch, durch die es seiner Individualität gleichsam entkleidet wird, gewinnt es ohne Einbuße seiner wesentlichen Einheit eine neue logische Einheit, durch die es befähigt ist, auf gleiche Weise in vielen zu sein. „Ad intellectum autem producitur (sc. forma rei sensibilis) per virtutem intellectus agentis inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur, et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum"[14]). Wenn es aber in den Dingen etwas gibt, was durch die Abstraktion des Verstandes von dem, was seiner Vervielfältigung entgegensteht, abgesondert ist und deshalb in vielen sein kann, auch von den vielen ausgesagt werden darf. Was also dem Sein nach allgemein ist, ist ebendeshalb auch der Aussagbarkeit nach allgemein. Das aristotelische Wort, daß nicht der Stein in der Seele ist, sondern die Form des Steines, ist dahin zu verstehen, daß die Form des Steines nicht die Form eines bestimmten Steines ist, sondern die Form des Steines im allgemeinen.

„Der Begriff Lebewesen und der Begriff Mensch bezeichnen die Substanz dessen, von dem sie ausgesagt werden"[15]). Die Bestimmung „Eines aus vielen" will daher nur im metaphysischen Sinne verstanden sein. Das Allgemeine ist der eigentliche Gegenstand des menschlichen Wissens. Es würde aber nun gegen die Lehre Thomas

14) perh. I/65.
15) Met. 7/13

von Aquins verstoßen, wollte man meinen, daß der Intellekt zur Erlangung des Universale mehrere Objekte der gleichen Art und Gattung benötigte. Der Verstand erkennt intuitiv das Allgemeine als das ihm im eigentlichen Sinne zugehörige Objekt. Gerade darin zeigt sich die Vollkommenheit des Verstandes, daß er mit einem Blick vieles überschaut, durch einen Akt vieles auffaßt, in einem Vorkommnis das gemeinsame Gesetz erfaßt, wie Newton in dem Fallen eines Apfels das die gesamte Körperwelt beherrschende Gesetz der Schwerkraft. Je scharfsinniger ein Verstand ist, desto mehr erfaßt er in wenigem, während ein anderer sich nur langsam durch viele Einzelheiten hindurch zu dem alles umfassenden Allgemeinen emporarbeitet. Da der Verstand in das Innere des Dinges vorzudringen weiß, kann er die Natur seines Gegenstandes erlangen, ohne mehrere Objekte der gleichen Art und Gattung vor sich zu haben.

Um sich die Allgemeinheit unserer intellektuellen Vorstellungen zu erklären, nahm Platon an, daß nicht die veränderlichen und hinfälligen Einzeldinge selbst Gegenstand dieser Vorstellungen seien, sondern daß es außer den Einzeldingen, von denen uns die Sinne berichten, noch ewige, unveränderliche jeder Gattung und jeder Art der Dinge entsprechende Urbilder gebe, die, von den Einzeldingen getrennt und in ihnen nur unvollkommen verwirklicht, ohne Vermittlung der Sinne von der Vernunft geschaut werden. Anders dagegen Aristoteles und Thomas. Das Allgemeine befindet sich in den Einzeldingen, denn wir sagen es von diesen aus. Aber dieser Inhalt ist so, wie er in den Dingen ist, nichts Allgemeines und kann es nicht sein, da sonst der Unterschied der Individuen aufgehoben würde. Der verwirklichte Inhalt des Allgemeinen ist demnach sachlich das verwirklichte Einzelwesen, und dieses ist offenbar nichts mehreren Gemeinsames. Das Allgemeine befindet sich nicht so in dem Einzelding, als ob ihm die aktuell allgemeine Natur zukäme, sondern nur in der Möglichkeit ist die Natur dem Besonderen allgemein. „Universale quoad naturam est in singularibus"[16]). In Wirklichkeit bleibt das Einzelding das Besondere, bestimmt durch die Materie[17]). Durch die Tätigkeit des menschlichen Geistes wird die Natur oder Wesenheit zum Allgemeinen aktuiert. Diese Tätigkeit

16) S. th. I. 85/2 ad 2; cf. S. th. I. II. 20/6c.

17) cf. S. th. I. 3/3c; I. 39/1 ad 3; I. 39/2c; I. 54/3 ad 2; I. 56/1 ad 2.

bewirkt, daß das bloß der Möglichkeit nach Allgemeine zum All gemeinen der Wirklichkeit wird. Das Allgemeine befindet sich des wegen in vielen, weil es der Verstand dazu befähigt hat. Die einzelne Natur aber bleibt aktuell singulär. Erst dann, wenn der Ver stand die Wesenheit des Dinges heraushebt, entsteht im Intellekt, der immer nur allgemein erkennt, das Universale[18]). So trägt das Universale eine zweifache Beziehung in sich. Die Beziehung zum Objekt, dem es keinen Inhalt, zum menschlichen Geist, dem es die allgemeine Form und damit sein Dasein verdankt. Trotzdem es mehreres bezeichnet, bleibt es in sich eine Einzelerscheinung.

Der hl. Thomas von Aquin unterscheidet zuerst ein universale directum oder absolutum und das universale reflexum, oder relativum. Jenes ist die von der Individualität abstrahierte Natur, dieses ist dieselbe Natur, insofern sie ausdrücklich als allgemein erkannt und gedacht ist. Das direkt Universale ist zunächst nichts anderes als die Natur oder Wesenheit wie sie sich im Singulären und Konkreten vorfindet. Das reflexe Universale hingegen ist jenes, das sich nur im menschlichen Geiste vorfindet mit der inneren aktuellen Be ziehung zu vielen Einzeldingen. „Universale ... Quoad intentionem universalitatis est in intellectu"[19]). So ist der Begriff, den ich von der Sonne habe, direkt allgemein, auch wenn ich nicht erkenne, daß der Inhalt dieses Begriffes in vielen Sonnen verwirklicht sein kann. Er kenne ich ihn aber als einen solchen, dessen Inhalt sich in vielen finden kann, so ist er reflex allgemein. Die Unterscheidung ist für die Bewertung der Begriffe von der größten Wichtigkeit. „In der Wirklichkeit", so faßt Kleutgen die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas zusammen, „ist eine Natur entweder vervielfältigt, z. B. die menschliche, oder nur in einem Einzelding, wie die Natur der Sonne; im betrachtenden Geiste allein ist sie zugleich Eines und Vieles, weil nämlich dieses Eine, das der Geist denkt, in vielen da ist oder da sein kann. Dies ist aber von der Natur, wie sie außer dem Geist in sich selbst da ist, nicht wahr; denn dort ist sie notwendig mit der individuellen Eigentümlichkeit; keine Natur aber kann zugleich mit der individuellen Eigentümlichkeit vervielfältigt werden. Jeder Mensch z. B. ist nicht bloß Mensch, sondern notwendig auch dieser und kein

18) 3 sent. 27. I. 4 ad 5.
19) S. th. I. 85/2 ad 2.

anderer Mensch; nicht das aber, wodurch er dieser Mensch, sondern nur das, wodurch er Mensch ist, kann vervielfältigt werden. Da also die Natur ohne die individuelle Eigentümlichkeit nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im betrachtenden Geiste ist, so folgt, daß sie auch erst durch die Betrachtung des Geistes allgemein ist"[20]). Somit darf man das direkte Allgemeine, das nach Thomas ein Produkt des Geistes ist, nur im uneigentlichen Sinne als Universale bezeichnen. Im Einzelding existiert nur die Einzelnatur, die zwar infolge ihrer Beschaffenheit potentiell allgemein ist. Das Universale reflexum empfängt seine Form erst durch die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes. Durch die zurückbeugende Kraft des Verstandes wird das geistige Erkenntnisbild selbst Objekt. In ihm erkennt nun der Geist dessen Beziehung zu vielen anderen: unum in multis, unum versis alia. Betrachtet die Erkenntniskraft im direkten Universale nur die Wesenheit des Dinges, wie sie ihr durch die species intelligibilis zugeleitet wird, so im direkten Universale dessen Eigenart als Gattung oder Art.

Unum aptum, ut in pluribus insit et consequentur de pluribus praedicetur idque univoce et divisim"[21]). Nach dieser Definition offenbart der Allgemeinbegriff sein Wesensmerkmal in der Identität. Das Eine existiert in vielen einzeln genommen in demselben Sinne (univoce); es kommt allen Gliedern derselben Gattung in gleichem Sinne (ratio) zu. „Univocorum est omnino eadem ratio"[22]). Den Gattungs- und Artbegriff nennt der hl. Lehrer in der Aussageweise univocum. Er ist wie das Universale ein Teilnahmebegriff und kommt in vollkommener Identität allen Gliedern (univocata) der gleichen Art und Gattung zu. Das Menschsein wird in vollkommener Gleichheit von Sokrates und Platon ausgesagt. Von anderer Beschaffenheit hingegen ist der transzendentale Begriff, von dem wir sahen, daß er außerhalb jeder Art und Gattung steht. Das Seiende etwa steht über und außerhalb jeder Gattung; daher kann die Aussage auch nicht mehr in gleichem Sinne sich vollziehen. Das Sein wird von Dingen verschiedener Art und Gattung oder von Gott

20) J. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. I. Bd. S. 263.

21) Vgl. J. Hessen, Die Weltanschauung des hl. Thomas von Aquin; Stuttgart 1926. S. 124. ferner: Max Horten, Ist die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in ihren Grundlagen verfehlt? Philos. Jahrb. 1926.

22) S. th. I. 13/10c.

in verschiedenem Sinne ausgesagt. Die Aussage erfolgt daher nicht univok, sondern analog, wie es Aufgabe der Analogielehre ist, dies näher darzutun[23]). Die Gattung ist jenes Allgemeine, daß von vielen in der Art verschiedenen Dingen der Wesenheit nach ausgesagt werden kann. Die Art hingegen ist jenes Allgemeine, das unter der Gattung steht, oder jenes, von dem die Gattung der Wesenheit nach ausgesagt wird.

Es drängt sich uns nach der vorhergehenden Betrachtung jetzt unwillkürlich die Frage auf: Warum eignet denn der Wesenheit das Merkmal der Allgemeinheit? Der erste Grund für die Allgemeinheit der Begriffe befindet sich in den Dingen, insofern das Allgemeine, materiell genommen, oder der Inhalt des allgemeinen Begriffes die Grundlage und Voraussetzung der Allgemeinheit des Begriffes ist. In diesem Sinne betrachtet der hl. Thomas den Grund der Allgemeinheit, wenn er ihn durch das näher liegende Beispiel der Wahrheit auf folgende Weise zu erklären sucht: „Es gibt Dinge, die ihrem ganzen und vollendeten Sein nach außer dem erkennenden Geist da sind, z. B. dieser Mensch, dieser Stein; es gibt andere, die außer dem Geist (der Seele) gar nicht sind, wie Träume und Phantasien; es gibt auch manches, das in der Wirklichkeit seinen Grund hat, jedoch erst durch die Tätigkeit des erkennenden Geistes sein volles und eigentümliches Sein erhält. Zu diesem gehört z. B. die Wahrheit. Das Sein der Dinge ist der Grund der Wahrheit; die Wahrheit selbst aber besteht darin, daß die Dinge erkannt werden, wie sie sind. Die Wahrheit ist also ihrem eigentümlichen Sein nach (formaliter) in dem Geiste, in den Dingen aber ihrem Grund nach (fundamentaliter). Von der göttlichen Erkenntnis kann man zwar nicht sagen, daß ihre Wahrheit das Sein der erschaffenen Dinge voraussetze, da vielmehr umgekehrt dieses Sein das göttliche Erkennen zur Voraussetzung hat. Aber das Wissen Gottes, das dem Sein der Dinge vorhergeht, ist ein Erkennen derselben aus ihrem

---

23) Vgl. Josef Habbel. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Berlin 1928.

A. D. Sertillanges. Der hl. Thomas von Aquin. Hellerau.

P. Gallus Manser. Die analoge Gotteserkentnis. Divus Thomas 1929.

P. A. Blanche. sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas d'Aquin. Revue de sciences philosophiques et theologiques 1921.

letzten Grunde d. h. aus Gott selber; und auch dieses hat seine Wahrheit dadurch, daß es die Dinge aus ihrem letzten Grunde erkennt, wie sie sind. Immer also bleibt es wahr, daß die Wahrheit ihrem eigentlichen (formalen) Sein nach im Erkennenden, ihrem Grunde nach in den Dingen ist. Daher nennen wir auch die Dinge nur mit Beziehung auf die Erkenntnis wahr"[24]).

Der zweite Grund der Allgemeinheit der Begriffe liegt in den Dingen, insofern die endlichen Dinge, von denen allein wir allgemeine Begriffe bilden können, es dem Verstand ermöglichen, eine Vollkommenheit ohne die andere und deshalb die Natur ohne ihre individuellen Eigentümlichkeiten aufzufassen.

Der menschliche Verstand erkennt das Sein der Dinge, und zwar erkennt er in allem, was er erkennt, das Sein. In welcher Ordnung verfährt nun der mögliche Verstand bei Aufnahme seines Objektes? Thomas von Aquin sucht der Schwierigkeit der Frage dadurch zu begegnen, daß er sagt: „unser Verstand erkennt direkt nur die Universalien, indirekt aber und gleichsam durch Reflexion vermag er auch das Besondere zu erkennen"[25]). Denn nicht unmittelbar verbindet sich die Erkenntniskraft mit dem Phantasma, sondern nur mittels des Erkenntnisaktes und der species intelligibilis." Aus seinem ihm eigentümlichen Objekt gelangt er (sc. der Verstand) zur Erkenntnis seines Aktes. Von diesem wieder zur species, dem Grund der Erkenntnis seines Aktes, und durch diese zum Phantasma, aus dem diese species abstrahiert wird"[26]). Zur Lösung der Frage nach der Erkenntnis des Allgemeinen unterscheidet der hl. Thomas ein zweifaches Allgemeine. Unter ersterem versteht er die Form, die von der materiellen Bedingtheit abstrahiert ist, unter letzterem die allgemeine Form, wie sie real in den Dingen existiert[27]). Betrachtet man das Allgemeine nach der ersten Art und Weise, so ist die Erkenntnis des Besonderen früher als die Erkenntnis des Allgemeinen. „Denn die intellektive Erkenntnis beginnt mit der sensitiven. Der Sinn erstreckt sich auf das Besondere, der Verstand aber auf das Allgemeine. Darnach ist die Erkenntnis des Besonderen für

24) J. Kleutgen, a. a. O. S. 261.
25) S. th. I. 86/1c.
26) 4 sent 50. I. 3.; cf. de veritate 2/6c.
27) S. th. I. 85/3c.

uns früher als die Erkenntnis des Allgemeinen"[28]). Fragt man hingegen nach dem anderen Universale, so ist das Allgemeine früher als das weniger Allgemeine und Besondere. Thomas erklärt uns dies näher durch einen Beweis und durch einen Vergleich. Der Beweis stützt sich auf die Tatsache, daß jede Tätigkeit ihren Ausgang von der Potenz nimmt und zum Akte weiterschreitet. „Zunächst muß man bedenken, daß unser Verstand von der Potenz zum Akt übergeht. Alles aber, was von der Potenz zum Akt weiterschreitet, gelangt früher zum unvollkommenen Akt als zum vollkommenen. Der vollendete Akt, zu dem der Verstand gelangt, ist das vollkommene Wissen, durch das die Dinge distinkt erkannt werden. Der unvollendete Akt aber ist das unvollendete Wissen, durch welches die Dinge unbestimmt unter einer gewissen Unklarheit (indistincte sub quadam confusione) erkannt werden. Was aber erkannt wird, wird secundum quid im Akt und in der Potenz erkannt. Deswegen sagt der Philosoph, daß uns zunächst das Unbestimmte bekannt und gewiß ist, später aber erkennen wir die Prinzipien und Elemente genau"[29]).

Wenn wir eben hörten, daß der hl. Thomas von Aquin das Unbestimmte und Unklare als das mehr Allgemeine, das intensivere Allgemeine, bezeichnet, so müssen wir fragen, wie soll dann das Allgemeine, welches der menschliche Geist, der mit seinem ihm angeborenen intellektuellen Lichte in das Innere des Objektes eindringt, aus diesem heraushebt, zugleich unbestimmt und klar sein! Der hl. Thomas weist darauf hin, daß dieses im Wesen des Allgemeinbegriffes begründet sei. Ist denn das Allgemeine nicht ebenso bestimmt und determiniert wie das Besondere? Wollte Thomas das letztere behaupten, daß die Universalien ungewiß und unbestimmt seien, so müßte er dieses auch von der Wissenschaft behaupten, denn „da alle Wissenschaften universal sind, so handeln sie nicht von den Einzeldingen, sondern von Universalien"[30]). Das aber liegt Thomas gewiß fern[31]). Das Allgemeine ist mithin ebenso bestimmt wie das Besondere, nur ist ein Unterschied zu machen zwischen der cognitio confusa und dem Allgemeinbegriff.

---

28) a. a. O.
29) a. a. O.
30) Met. 3/15.
31) Jos. Geyser, über Begriffe und Wesensschau. Phil. Jahrb. 1926.

II. Kapitel:

Kritik des Benediktiner Ulrich Weiss an der aristotelisch-thomistischen Lehre von der Wesenheit.

Es gibt kein Universale, wenn nicht durch die Konvenienz der Identität und Ähnlichkeit. Angesichts dieser Tatsache, die schon früher Mittelpunkt einer näheren Betrachtung war, erhebt sich von selbst die Frage; tritt Weiss mit seiner Lehre vom Allgemeinen unvermittelt und plötzlich auf oder läßt sich aus seinem Schrifttum eine Bewegung nach der einen oder anderen Seite feststellen? Sicherlich war die Orientierung in dieser Frage für unseren Philosophen nicht gerade leicht. Mannigfache Richtungen strömten auf ihn ein, nicht bloß von dem traditionellen Denken, sondern auch von Richtungen, die in der Kritik der aristotelisch-thomistischen Lehre geboren waren. Daß diese Auseinandersetzung nicht spurlos an seinem Denken vorüberging, dafür zeugt seine Hochschätzung, die er manchem Philosophen, nicht zuletzt auch Thomas von Aquin entgegenbringt. Die Kernfrage dieser Auseinandersetzung ging auf die nähere Untersuchung nach der Objektivität unserer Allgemeinbegriffe. Manche Philosophen neuerer wie älterer Zeit leugnen die allgemeinen Begriffe, weil sie etwas dem Sein und der Aussagbarkeit nach Allgemeines nicht anerkennen wollen. In neuerer Zeit sind es der Empirismus, Sensualismus und Positivismus, die das Allgemeine in den Dingen leugnen. Um sich mit der Tatsache abzufinden, daß wir das durch das Wort Bezeichnete von vielen Dingen aussagen, behaupten die einen, daß wir überhaupt nur Begriffe von Wörtern haben und bei Anhörung eines Wortes nur das Wort denken und dieses von vielen aussagen. Andere dagegen sind der Meinung, das Wort sei nur insofern allgemein, als sich daran die Reproduktion mehrerer konkreter Vorstellungen knüpfe. Die sog. allgemeinen Begriffe seien nur eine Verbindung und undeutliche Zusammenfassungen, die wegen ihrer Dunkelheit die zwischen den Einzeldingen bestehenden Unterschiede nicht mehr erkennen lassen.

1. Die Zusammensetzung aus Materie und Form trägt metaphysischen Charakter.

Wie steht es nun mit der Wesenheit, mit der wahren Natur der Dinge, auf deren Untersuchung Weiss mit der Klärung des Unter-

schiedes zwischen physisch und metaphysisch eingeht. Physisch ist das, was natürlich ist, während metaphysisch dasjenige umgreift, welches einem Dinge in Bezug auf unseren Verstand und unsere Gedanken zukommt. Nach der aristotelisch scholastischen Lehre bezeichnet das Wort „Wesenheit" (essentia) das Abstrakte von Wesen (ens)[32]), eben das, wodurch etwas ein Wesen ist[33]). Ihr Argument fundiert, so meint Weiss, in der Annahme, daß allen Körpern irgendeine Materie und zwar allen ebendieselbe subsistiert, eine gemeinsame „materia substrata" (una numero in omnibus)[34]). Einen Beweis für die Wahrheit dieses Satzes zu erbringen, ist äußerst schwierig, wie unser Philosoph an mehreren Stellen betont[35]). Er versucht mit empirischen Gegebenheiten in die Metaphysik dieser „materia" einzudringen, — eines jener Prinzipien, die am deutlichsten den außerempirischen Charakter des thomistischen Hylomorphismus dartun —[36]), welche jedoch nicht ausreichend sind, und somit zu einer Umbiegung des scholastischen Begriffes einer „materia substrata" führen muß. Mannigfache Analysen, so bemerkt er, geben zwar ebendieselbe Materie zurück; jedoch ist noch keine Analyse gefunden worden, die alle Körper auf ebendieselbe Materie zurückführt. Die Erfahrung als der erste Faktor unserer Erkenntnis zeigt uns, daß sich die verschiedenen Körper in verschiedenen Materien erschöpfen. Dieses Ergebnis der Chemie spottet der scholastischen „materia prima". In diesem Satze ist die Leugnung einer „materia prima" ausgesprochen. Materia prima ist für Weiss nicht das reine Vermögen, das zwischen dem Sein und dem Nichts steht, sondern schon ein verwirklichtes Sein, die Substanz, die Grundlage eines Dinges. Materia prima ist, so sagt er, die Substanz selbst. Sollten die Scholastiker hier einwerfen, die materiae primae unterschieden sich durch ihre formae, dann ist es auch vollkommen verfehlt, zwei untersich verschiedene Materien für die sublunare und die lunare Welt

---

32) Essay: III. 3. 15.; S. th. III. q. 2. a. 1.

33) Vgl. Alfons Lehmen, a. a. O. I. S. 335.

34) Vgl. De principiis naturae

35) De Emen. p. 199; cf. p. 201.

Vgl. Sertillanges-Grosche AD., Der hl. Thomas von Aquin. Hellerau 1928 S. 109. 110.

36) a. a. O. S. 438.

anzunehmen. Diese beiden sind nicht ratione sui und in se verschieden, sondern mit Rücksicht auf die Form.

Materia prima[37]) ist im scholastischen Sinne alles, zumindest alles in potentia (nec quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum, quibus ens determinatur). Sie stellt ein reines Vermögen dar, die keinen Akt enthält (I Phys. 9, 3, 4.). „Und da wir andererseits nur durch den Akt erkennen, so müssen wir sagen, daß die reine Materie unerkennbar ist"[38]). Gott erkennt sie ohne Zweifel. Wir dagegen begreifen nicht die reine Möglichkeit, da wir in einem bestimmten Akt begrenzt sind. Nach der Ansicht von unserem Philosophen scheint diese Definition mehr die Definition eines Dinges oder Wortes zu sein, also eine Definition, die das Wesen des Dinges trifft. Er kann sich die „materia prima" nur denken, als Grundlage und Träger eines Dinges, auf der alle weiteren Verwirklichungen beruhen, d. h. als ein gewisses Sein. Für die Ansicht, daß die „materia prima" erst durch die substanzielle Erzeugung ihre Verwirklichung erhält und somit zur „materia secunda" wird, zeigt er nicht das geringste Verständnis. Es kann nur eine „materia" geben und das ist die „materia secunda", die Substanz als Grundlage des Seins. Die Materie ist verwirklichtes Sein. Und so fährt er fort: Die Definition sagt genau soviel aus, „als wenn ich (sc. Weiss) nach dem Wesen der Elemente fragen würde, und man würde mit dem Namen, der Bezeichnung des Elementes antworten"[39]). Auf die Frage nach dem „Was" der Elemente weichen die Schulphilosophen aus und geben vier derselben: Luft, Erde, Feuer und Wasser an und nicht die materia prima als ihre Wesenheit. Solange dieses nicht geschieht, ist Materia prima bloß ein leerer Schall[40]).

Die Schulen wetteifern für die Zusammensetzung eines jeglichen Seins aus Materie und Form, aus Potenz und Akt[41]), d. h. man kann es in jeder Art seiner Verwirklichung in zwei Formen finden: in der verwirklichten, erworbenen, fertigen aktuellen Form und in der Anlage nach vorhandener, virtueller, potentieller Form. Diese Zu

37) Thomas von Aquin nennt in seiner Summa Theol. die „materia prima" eine „concreata". Vgl. Sert., a. a. O. S. 440.
38) Sertillanges, a. a. O. S. 435.
39) Vgl. Essay: III. 3. 17.
40) De Emen. p. 200.
41) Vgl. J. Geyser, a. a. O. S. 89—93.

sammensetzung kann nicht physischer Art sein, sondern muß notwendig metaphysischen Charakter tragen. Argumentieren wir im Sinne unseres Philosophen: Diese Auflösung der Dinge in die beiden Prinzipien Potenz und Akt, Materie und Form mag zulässig sein. Jedoch besitzen diese beiden Prinzipien keine Realität, wie sie von der Scholastik mit Entschiedenheit vertreten wird[42]) und können auch keine Realität für Weiss fordern, da er sein System auf der sinnlichen Vorstellung aufgebaut hat. Das körperliche Ding ist nicht realiter in Potenz und Akt geschieden, sondern seine Zusammensetzung aus Materie und Form erhält es nur in unserem Denken, in unseren Gedanken. Sicherlich ist die Materie das Unbestimmte und die Form das aktuierende Prinzip, wie die Potenz das Vermögen, die Fähigkeit zum Akt und der Akt das formierende Prinzip ist. Wird nun in den Dingen eine materia prima gegeben, dann wird sie gegeben, weil etwas Gemeinsames in ihnen selbst ist. Daher müssen auch die substantiellen Formen aus materia prima und forma substantialis zusammengesetzt sein. Zur Unterscheidung müßte konsequent eine forma substantialis hinzutreten. Hier möchte unser Philosoph der Scholastik den schon von Thomas abgelehnten Dualismus unterschieben. Dieser aber definierte die Potenz als eine auf den Akt bezogene, die ihm jedoch nicht gleichkommt. Sie trägt gleichsam einen Weckruf auf ein anderes hin in sich, „und eine brüderliche Eignung, das zu empfangen, was ihr fehlt"[44]). Damit entging der hl. Thomas dem metaphysischen Manichäismus. Die Zusammensetzung der verschiedenen Dinge aus materia prima und forma substantialis will Weiss annehmen, wenn nur die Scholastiker nicht wetteifern wollten, dieser Zusammensetzung einen physisch-realen Charakter aufzupressen. Die Scholastiker werden, wenn man näher auf die substantielle Form eingeht, sich immer im Kreise drehen müssen.

Die philosophische Vernunft fordert hier mit unerbittlicher Konsequenz, daß die Zusammensetzung aus materia prima und forma substantialis eine metaphysische ist. Die Thomisten führen ihre materia prima fast bis zum Nichts zurück. Dieselbe trägt keinen differenziellen Akt, kein Sein und keine Existenz. Sie ist das Vermögen

42) Sert., a. a. O. S. 114.
44) Sert., a. a. O. S. 107.

des bloß Möglichen. Daher ist die „materia prima" kein „quantum", kein „quale", aber auch nichts anderes. Die forma substantialis steht zur Materie, wie die Akzidenzien zur Substanz. Wie man Akzidenzien von der Substanz trennen kann, realiter aber nicht getrennt sind, so unterscheidet sich auch die substantielle Form von der Entität der Materie, aber nur in unserem Begriffe. Realiter zeigt die Materie eine bestimmte Größe. Wenn die genannte Zusammensetzung eine physisch reale wäre, dann würde die Analyse des physisch kleinsten Teilchens in materia prima und forma substantialis folgerichtig das Ding vollkommen annihilieren. Die materia prima ist so schwach, daß sie selbst nicht einmal ohne eine Form bestehen kann. Durch die Form nimmt das Sein schlechthin nicht sein Sein an, sondern sein So-Sein und nicht Anders-Sein. Die forma wird somit nach Weiss' Meinung von den Schulen eo ipso zum Nichts degradiert. Würde also die Zusammensetzung aus materia prima und forma substantialis nicht eine metaphysische sein, so könnte kein Wesen vor dem Untergang ins Nichts gerettet werden.

2. Die forma substantialis .

Es ist eine unwiderstehliche Erfahrungstatsache, daß soviele substanzielle Formen zuzulassen sind, als Effekte, Eigentümlichkeiten und Erscheinungen da sind. Dieser Satz kann uns nicht befremden, wenn wir vorher festgelegt haben, daß Weiss „materia prima" nicht im scholastischen Sinne, sondern vielmehr als Grundlage eines Dinges, „als materia secunda", als Substanz auffaßt. Damit unterdrückt Weiss das substantielle Werden, um überhaupt an dem Geheimnis des Werdens vorüberzukommen. Dieser materia entspricht nur eine akzidentelle Entstehung, welche, da sie sich auf ein schon bestehendes Sein stützt, unserer Erkenntnis zugänglicher ist. In dieses System müssen notwendigerweise mehrere formae substantiales aufgenommen werden. Weiss kennt eine absolute und eine relative forma substantialis. Die substantielle Form im scholastischen Sinne als identisch anzusehen, ist durchaus falsch. Die Scholastik glaubt, daß die Form das Sein schlechthin gibt und daß die Materie nicht ohne Form sein, als auch, daß es in einem und demselben — eine substantielle Einheit bildenden — Körper nicht zwei verschiedene Formen geben kann. De principiis naturae sagt der hl. Thomas, daß die Einführung der einen Form die Austreibung de-

anderen bedeute, da es unmöglich ist, daß zwei Formen gleichzeitig in ein und derselben Materie bestehen. Ganz anders denkt Weiss. Wollen wir bei dem scholastischen Ausdrucke „materia prima" beharren, so wird die Sache ein ungelöstes Problem sein und bleiben. Akzidenzien konstituieren nicht die Wesenheit eines Dinges, sondern Akzidenzien gehören zur Wesenheit eines Dinges, sind Seinsweisen eines bestimmten Dinges. Daher ist nichts anderes gegeben, als die Masse der sinnfälligen Akzidenzien. Von dieser Tatsache ließ sich auch unser Philosoph im letzten Grund leiten, wenn er mit Locke behauptet, das reale Wesen der Dinge sei uns ganz unbekannt, weil wir die innere Natur derselben nicht erkennen könnten.

Eine Analyse von Gold bleibt in se Gold, aber „quoad nos" nicht. Konsequent würde sich das letzte Teilchen Luft nicht von dem letzten Teilchen Erde unterscheiden, da wir keine Unterschiede von Gegebenheiten, wenn nicht in sinnfälliger Einhüllung erfassen können. Unsere ganze Wissenschaft fundiert in der Erfahrung, weshalb es auch vollkommen ungewiß ist, ob außerhalb des Begriffes irgendeine gemeinsame Materie der Dinge gegeben wird, da keine Substanz ohne Differenz existieren kann. Daher muß ein letztes Teilchen Erde zurückbleiben, welches ich sinnlich erfahren kann. Die Erde in se ist eine andere, welche meinen Sinnen nicht unterworfen ist. Sinnfällig allein bleibt die Wesenheit „quoad nos", die als „essentia notionalis" gegenüber der „essentia realis" bei Locke eine besondere Schärfung und Betonung erfährt[45]). Somit ist erwiesen, daß in den Dingen mehrere substanzielle Formen sind, von denen die absolute der Wesenheit in se, die relative der Wesenheit quoad nos entspricht. Vor diesem Gedanken schrecken die Scholastiker zurück, da sie konsequent mehreren substanziellen Formen in einem einzigen Ganzen keinen Raum bieten können. Aber es ist nicht notwendig, bei jenen Wesen mehrere substanzielle Formen anzunehmen, die eine Elementenmischung darstellen? Mit der Theorie, daß jeder Substanz aktive und passive Beschaffenheiten anhangen und diese Beschaffenheiten gleichsam untergeordnete Ideen unter der allgemeinen Idee darstellen, die jene Hauptidee ergänzen, ist nicht

45) Essay: III. 3. 17. Vgl. Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Carteius bis zur Gegenwart I. S. 225.

viel gesagt. Wo liegt der Grund für diese Theorie? Das Mischwesen müßte zugleich eine Einheit und eine Vielheit sein. Ich kann es nicht begreifen, so bemerkt Weiss, wie ein Ding real eine Einheit, virtuell aber eine Vielheit darstellt. Doch zur Genüge steht fest, daß bei einer Mischung von einfachen Elementen das eine actu nicht in das andere aufgenommen wird, und damit mehrere substanzielle Formen bleiben müssen, und zwar absolute substanzielle Formen. Das Mischwesen bildet keine reale Einheit. Quoad nos sind die absoluten Formen nur relativ, weshalb sie auch für andere gemischte gehalten werden. Hier treten wir mit der Erfahrung in ein unabänderliches Definitivum ein. Sie gibt uns Aufschluß und verbürgt uns sichere Wahrheit, denn jedesmal, so sagt Locke, wenn wir über die einfachen, aus der Sensation und Reflexion gewonnenen Ideen hinausgehen, und tiefer in die Natur der Dinge eintauchen, fallen wir sofort in Dunkelheit und Finsternis und können nichts anderes entdecken, als unsere eigene Blindheit und Unwissenheit[46]). Forma substantialis ist letztlich dasjenige, was den Sinnen unterworfen und in den Körpern selbst unter diesem Namen enthalten ist.

Keine absolute substanzielle Form wird je geändert, sondern nur eine relative; denn es werden nicht die Substanzen oder die materiae primae, sondern das aus beiden Gemischte, besser die Zusammensetzung oder die Mischung derselben berührt. Die absoluten Formen bleiben ebendieselben, und durch diese absoluten Formen unterliegen die relativen der Variation. Die relativen Formen sind eine Reihe von Akzidenzien und sinnlichen Affekten, welche in einem Dinge zugleich koexistieren[47]). Der Streit der Scholastik ist hier ein ziemlich gegenstandloser Wortstreit, da die Zusammensetzung aus materia prima und forma substantialis eine „unnütze" Theorie ist[48]).

3. Eductio formarum ex potentia materiae.

Von der Verwerfung der substanziellen Form im scholastischen Sinne führt der gerade Weg zur Verwerfung der Entstehung dieser Form. Die Scholastik argumentiert für eine „eductio formarum ex potentia materiae". Nach ihrer Meinung besteht die Form in der Materie voraus, wie z. B. die Bildwerke im Marmor enthalten sind.

---

46) Essay: II. 23, 22.
47) ibid. III. 3, 17.

Aber sie sind in ihr der Möglichkeit, dem Vermögen nach enthalten. Und das Vermögen hat eine natürliche Hinordnung auf die Form und deswegen kann man sagen, daß sie gleichsam herausgeholt wird. Der Materie wird beim Übergang von der Potenz in den Akt von außen nichts hinzugefügt, sondern es wird vielmehr die Unterlage der erzeugenden Tätigkeit umgewandelt. Das Werden der Form ist somit im eigentlichsten Sinne nur eine Umwandlung des Trägers. Hierbei macht Weiss den Schulen den Vorwurf, daß sie nur mit Worten spielten und selbst dasjenige, was sie anderen als sicherste Wahrheit vorsetzten, nicht verständen. Wenn die „eductio formarum ex potentia materiae" nichts anderes ist, als eine Hervorbringung ex nihilo sui mittelst der Wirktätigkeit, dann ist es völlig unverständlich, welche Bedeutung diesem Satze unterschoben wird. Coelestin Mayr will das Herausführen der Formen mehr als ein Vorenthaltensein in der Materie deuten. Wenn so die „eductio formarum es potentia materiae" zu verstehen wäre, und sich die substanzielle Form zur Materie wie eine Figur zum Wachs verhalten würde, dann möchte auch diese scholastische eductio jeder Schwierigkeit enthoben sein. Die Figur ist ein Modus des Wachses, is in concreto das Wachs selbst, ist nicht Entität, ist nicht das Ding. Das Wachs ist mittels der eigentümlichen Entität gebildet, ergo ist auch die materia prima der Formung ihrer eigentümlichen Entität unterworfen. Die Schulen haben bei ihrer Festsetzung des dreifachen Vorherenthaltens, sei dieses formaliter, virtualiter, oder eminenter, eben vergessen, ein viertes, nämlich das passive und rezeptive Vorherenthalten hinzunehmen.

Die Materie konstituiert und bewirkt nicht die Form, sondern die Materie nimmt eine von einer anderen durch die eigentümliche Entität konstituierte auf. In der Materie selbst, auch wenn sie eine andere wird, ändert sich nicht die Entität, da die Materie ja immer noch ein ens bleibt. Unser Philosoph möchte nicht eher ein Vorherenthalten der Form in der Materie behaupten, als bis die Materie die Form aufnimmt[49]). Der Materie kommt selbst nichts zu, sondern sie wird gesucht und erforscht, damit sie ab alio entstehen

49) Dieses Aufnehmen kann nicht dadurch geschehen, daß die Formen einfach in die Materie eintreten. Sie sind ja schon darin, und hier geht es darum, neue Formen zu wecken.

kann. Man kann sich bei dieser „eductio formarum" nicht von einer creatio freimachen, solange nicht die Scholastiker distinkt erkannt haben, woher die substanziellen Formen ihre eigentümliche Entität empfangen[50]). Die creatio ist nicht eine productio in nihilo, sondern e nihilo. Die creatio negiert nicht das Subjekt, in welchem sie geübt wird, sondern dasjenige, aus welchem das Kreatürliche entsteht. Haben die substanziellen Formen nicht außerhalb der Materie existieren können, so sind sie auch im Werden an die Materie gebunden. Aber es konnten auch nicht zugleich und in demselben Augenblicke die Materien erschaffen und die Formen herausgeführt werden. Dann würde sich eine creatio durch nichts von einer eductio formarum unterscheiden, da ja die Herausführung der Form aus der Materie nichts anderes wäre, als ihre Hervorbringung in der Materie. Creare heißt eben, ein Ding „e nihilo producere"[51]) (productio totius substantiae), demjenigen eine Existenz verleihen, welches vorher nicht war. Die „eductio formarum ex potentia materiae" ist somit keine creatio, weil sie eine geschöpfliche Tätigkeit ist[52]).

Die Scholastiker wähnen, daß die eductio formarum ex potentia materiae in der Materie geschehe und der Akt essentialiter von der Materie abhängig sei. Demgegenüber muß klar herausgestellt werden, daß diese Tätigkeit in ihrer Abhängigkeit von der Materie nicht aufgenommen werden kann. Ferner ist es unserer Kenntnis verborgen, wie die eductio formarum von der Materie abhängt, wenn nicht

---

50) Niemand kann Ursache seiner selbst sein, ein Prinzip, das Aristoteles immer wiederholt (S. th. q. 104. a. 1), und doch wirken diese Formen neue, ihnen gleiche Formen, omne agens agit sibi simile". Der Form ist die Kraft gegeben, Samen zu tragen „nach ihrer Art" (Genesis I). Um diese Kraft geht es, woher kommt sie? Mit dieser Frage kommen wir zu der erhabenen Rolle, die im aristotelisch-scholastischen System die Himmelskörper spielen. Es ist die motorische Kraft der Himmelskörper, die Werden und Vergehen (generatio et corruptio) auf Erden bewirken. Um dies Spiel von Werden und Vergehen in Gang zu halten, und ihm Einheit zu geben, müssen die Himmelskörper selbst nach Wesen und Zeit unveränderlich sein, d. h. sie dürfen in sich kein Korruptionsprinzip tragen, und ihre Bewegung muß nach denselben Gesetzen unveränderlich fortgehen. Daher die sorgfältige Analyse, die zur quinta

51) De Emen. p. 225.
52) De Emen. p. 223.

essentia führte. Wer aber bewegt die Himmelskörper? Das sind die substantiae separatae, die reinen Intelligenzen.
die Form das „esse in subjecto" fordert. Die Tätigkeit bedarf nicht des Subjektes, sondern der Form. Schließlich hängt die Herausführung der Form einzig und allein vom Subjekte ab.

Die Form ist nicht die Materie und auch kein Teil weder ein physischer noch ein metaphysischer von einer Materie, wie auch umgekehrt die Materie keine Forderungen an die Form hat. Die Form gibt nicht der Materie das So Sein, sondern sie gibt ihr ein So Zusammengesetztsein. Die Form beeinflußt nichts von der Entität der Materie, sie bewirkt vielmehr, daß ein solches Zusammengesetztes größer oder kleiner ist als ein anderes. Die Materie selbst bleibt unter allen Formen ebendieselbe. Warum kann es nicht auch bei den formae so sein, wie bei den absoluten Akzidenzien, von denen man fordert, daß sie das Subjekt akzidentarisch gestalten und demselben anhaften.

Es bleibt bei aller noch so intensiven Erforschung doch unerschütterlich feststehen, daß auch die Schulphilosophen eine reatio ihrer Formen nicht leugnen können, denn es ist eine ganz frivole Unterscheidung ihrerseits, daß die Formen ex nihilo sui seien, nicht aus dem Nichts eines Subjektes, solange nicht die Materie irgendetwas von der Form ist. Das Zusammengesetzte ist nur insoweit aus Materie und Form, als dieses Zusammengesetzte eben diese beiden sind. Materie und Form, beide sind etwas anderes von dem Zusammengesetzten. Wenn die Form etwas von der Materie ist, dann ist die Materie etwas von der Form, umgekehrt ist die Form nichts aus der Materie und auch nicht aus dem Nichts des Subjektes. Und da nun die Form per se und in se ein ens ist, geschieht es, daß etwas anderes aus dem Nichts „tum sui, tum subjecti in kraft natürlicher agentes wird oder hervorgeht.

Die Materie kann weder außerhalb der Form noch die Form außerhalb der Materie sein. Die Materie kann eben nicht ohne Form aufgenommen werden. Woher die Materie geschaffen wird, von dort wird auch die Form geschaffen. Der Erschaffung eines „Dritten" durch Zusammensetzung läuft die Erschaffung der Form parallel, denn bei einem Ausgedehnten ist sofort die Ausdehnung mitgegeben wie bei einem Gefärbten die Farbe. Was der Modus für eine modifizierte Sache bedeutet, das gilt auch die Form für eine formierte Materie. Zu diesem Ergebnis könnten auch die Scholastiker kom-

men, wenn sie sich nicht immer auf einen Verdacht von abstrusen Dingen hin zurückhalten ließen. Die Behauptung des Ingolstädter Philosophen[53]), daß nur in dem System des Aristoteles die eigentümliche Kraft des Wirkens und Hervorbringens sei, ist eine Ungerechtigkeit gegen Gott, so sagt Weiss, denn allein dem höchsten Wesen kommt die Potenz des Erschaffens zu. Die Aristoteliker lassen also dem Schöpfer den sie als materia prima abbilden, vielleicht das häßlichste Geschöpf der ganzen Natur übrig. Es ist auch eine Verleumdung gegen jeden anderen Philosophen, wenn die Aristoteliker jeden einzelnen anklagen, sie urteilten dem Geschöpfe die eigentümliche Kraft des Wirkens und Neu-Hervorbringens ab. Diese Behauptung ist durchaus abwegig. Die erste und absolute Form der Dinge ist nicht in unserer Meinung, sondern wird neben uns geschaffen, wie es der „Führer jener Philosophen, Aristoteles" selbst gesagt, weil eben die Materie auch geschaffen wird. Es liegt bewie seiermaßen also nicht in der Macht der Geschöpfe, die absoluten Formen der Materie hervorzubringen. Die Herausführung der Formen ist ein Effekt, welcher aber ohne die Schöpfung nicht erörtert werden kann. Was die Scholastiker in Übereinstimmung mit Aristoteles haben, nämlich die Entstehung des Zusammengesetzten, das zeigen auch wir und noch mehr darüber hinaus. Wir durchblicken

---

53) Der Ingolstädter Philosoph, der von Weiss hier ohne eine Namennennung erwähnt wird, ist derjenige, gegen den schon Babenstuber seine Schrift: „Vindiciae praedeterminationis physicae" schrieb. Diese wurde im Jahre 1707 veröffentlicht. Vgl. Sattler: a. a. O. S. 248—252.

54) Um den Angriff des Coelestin Mayr (philosophia p. 2. n. 106) zu begegnen, könen wir sagen: Wir leugnen das Wirken an und für sich nicht, sondern den Modus des Wirkens. Weiss vermeint gegenüber Mayr u. den gesamten Scholastikern, daß das Wort „producere" besser mit „hervorsprossen" zu übersetzen sei. Man philosophiert auf Seiten der Schule da, wo nach Weiss nur Phänomene zu erhalten sind. Nicht die Entstehung des Phänomens selbst, sondern der Modus des Heraushebens muß evident sein. Mayr hätte besser daran getan, sich zuerst die scholastische Meinung anzueignen, denn er selbst sagt n. 105, daß die Lehre des Aristoteles nur dem Sinne konform sei. De Emen. p. 236.

Vgl. Wilh. Mook, Die Wirkweise der Natur bei Thomas von Aquin. In „Theologie und Glaube" 27. Jahrg. 3. Heft S. 269.

Ferner: Hans Andre, Urbild und Ursache in der Biologie, München und Berlin 1931. 1. Kap.

nicht nur das Neuerstandene in der Natur, sondern vielmehr auch den Modus, wodurch das Natürliche wirkt. Wir erkennen zugleich auch, daß hier keine Neuerschaffung besteht, sondern vielmehr das Zusammengesetzte anders zusammengesetzt oder gemischt wird[54]). Diese Mischungen und Zusammensetzungen geschehen auf Grund der Bewegung der Körper. Unsere Theorie von der Evolution und Mischung ist weit besser als die thomistische Lehre von der Hervorbringung substanzieller Formen. Man muß aufmerksam beobachten, wie die „Feuchtigkeit aus der Erde in die Blumen übergeht, und ihre Nahrung mit sich durch die Mischung verschiedener Korpuskel herabführt"[55]).

3. Die Erkenntnis der Wesenheit.

Da materia prima und forma substantialis, wie wir sie oben betrachtet haben, nicht dazu angetan sind, Licht in das Dunkel, welches diese Wesenheit umgibt, zu werfen, wendet sich Weiss direkt einer allseitigen und eingehenden Erörterung der essentia zu. Er definiert die Wesenheit näherhin als dasjenige, was so zu einem Ding gehört, daß das Ding ohne dieses nicht eben das Ding, nicht ein solches ist. Die Wesenheit ist Prinzip und Inhalt eines jeden Dinges; sie ist das, was ein Ding zu dem gestaltet, was es ist und wodurch es sich von jedem anderen unterscheidet. Die Wesenheit schließt den Grund von allem anderen in sich, was dem Dinge irgendwie zukommt. Dies ist denn auch, so bemerkt Wolff treffend, seine innere Möglichkeit[56]), und die Erfüllung dieser Möglichkeit ist seine Wirklichkeit[57]). Auch Locke hält dafür, daß die Wesenheit eines Dinges eben seine innere Einrichtung sei, „sofern diese der Grund jener Eigenschaften ist, die wir in dem Dinge wahrnehmen und durch welche wir es denken"[58]). Und nicht, wenn man das Ding aufnehmen wollte, könnte es ohne diese Wesenheit aufgenommen werden; würde man es jedoch ohne dieselbe aufnehmen, so würde man etwas anderes und nicht jenes spezielle Ding aufnehmen[59]). Weiss

55) De Emen. p. 236.
56) Vgl. Vernünftige Gedanken über Welt, Seele und Gott. Halle 1719. Kap. 2, 35.
57) ibid. Kap. 2, 12 ff.
58) Albert Stöckl, a. a. O. I. S. 225
59) De Emen. p. 240.

kann somit die Definition des Aquinaten, der Wesenheit als: „secundum quoad per eam et in ea res habet esse"[60]) bestimmt, ohne jede Einschränkung übernehmen. Die Frage nach dem „Was" der Wesenheit ist eine unbestreitbare Tatsache, nur in bezug auf die Erkennbarkeit derselben rückt unser Philosoph weit von der Ansicht des hl. Thomas und seiner Schule ab.

Um die Wesenheit eines Dinges zu erlangen, eignet dem menschlichen Geiste die Fähigkeit in das Innere des Objektes einzudringen. In seiner Summa c. Gent. gibt der hl. Lehrer diesem Gedanken Ausdruck: „Intellectus ingreditur ad interiora rei"[61]). Diese Tätigkeit entfaltet er durch eine logische Operation. „Er gelangt zum Innersten durch das, was (sc. um das Ding) herumsteht wie durch eine Türe. Das ist die Art des menschlichen Erkennens"[62]). Ganz anders denkt Weiss. Von der Erfahrung her kommend behauptet er kurz und bündig: Die wahre Wesenheit (essentia realis) der Dinge ist gleichwohl wie die forma substantialis unbekannt[63]). Und wie an die Stelle der substanziellen Form die Masse sinnfälliger Elemente tritt, so ist auch eben dieselbe Masse Stellvertreterin für die Wesenheit der Dinge. Das begriffliche Wesen (essentia notionalis) des Dinges ist die Gesamtheit aller Eigenschaften, unter welchen wir das Ding als das, was es ist, erkennen. Unter diesen Umständen kann unser Philosoph jetzt sagen, daß die essentia eine relative sei und zwar in bezug auf die Veränderung der Dinge. Keine Wesenheit ist einem Dinge nach Weiss absolut wesenhaft. Kein Status widerspricht der Materie und keiner ist ihr wesenhaft. Damit ist den Einzeldingen nach Aufhebung des gemeinsamen Namens nichts mehr wesenhaft. „Hebe die gemeinsamen Namen auf, und nichts ist den einzelnen Dingen wesenhaft"[64]).

Folgen wir einmal dem Gedankengang unseres Philosophen, den er in seinem Liber de emendatione näherhin entwickelt. Seine Frage lautet: Quid sit essentia rerum? Die Wesenheit der Dinge ist uns in ihrem wahren Sein unbekannt[65]), wie uns auch die forma substan

60) de ente et essentia I.
61) S. cg. IV. II.
62) 3 sent. 35. 2/2c; cf. quodl. 8. 2/4c.
63) Vgl. A. Tellkamp. a. a. O. S. 74. cf. Essay: III. 3. 17.
64) De Emen. p. 247.
65) a. a. O. p. 244; cf. p. 245; cf. p. 246.

tialis der Elemente und ganz einfacher Dinge unbekannt ist. Und sowie zur Erkenntnis der substanziellen Form die Masse der sinnfälligen Akzidenzien herangezogen wird, ebenso wird auch durch dieselben die essentia, die Natur der Dinge erkannt. Geben wir einem Beispiele unseres Philosophen Raum. Die Körper der Tiere unterscheiden sich durch ihr Sein, durch eine ihr eigentümliche forma substantialis. Diese substanzielle Form ist aber nichts anderes als eine gewisse Figuration der Glieder. Die Konfiguration allein gestattet eine Unterscheidung des Leibes des einen Tieres von dem Leibe des anderen. „Und nicht können wir die Tiere als Lebewesen unterscheiden, da wir nicht sagen können, wie sich ebendasselbe Lebewesen durch die species unterscheidet. Denn wie die Scholastiker behaupten, daß eine brüllende Seele die substanzielle Form des Löwen, eine bellende Seele die substanzielle Form eines Hundes sei, zeugt von Mangel an philosophischer Erkenntnis. Stößt ein Tier diese Laute, ein anderes Tier aber andere aus, so wird diese Verschiedenheit ihrer Laute sicherlich von ihren eigentümlichen Stimmorganen herrühren; und nicht bellt die Seele des Hundes, wenn du nicht gleichwohl sagen willst, daß auch die Seele des Menschen spreche"[66]). Es ist eigentümlich, so meint Weiss, daß der Mensch, auch wenn sich ein Spatz oder eine Eselin einen ganzen Tag hindurch unterhalten würden, dieselben nicht für ein animal rationale hält. Diese Tatsache findet ihre befriedigende Lösung einzig und allein in dem Umstand, daß zur Unterscheidung der Menschen von den Tieren und der Tiere untereinander die sinnliche Konfiguration des Körpers dient[67]). „Daher ist die Konfiguration eine Seinsweise für das Tier. Dagegen ist sie dieses nicht absolut, sondern in der Ordnung auf ein gewisses Ziel; weil nämlich alles und damit auch alles Körperliche der Veränderlichkeit unterliegt"[68]).

Bei näherer aufmerksamer Beobachtung erfahren wir, daß nach und nach das Einzelne von einer species in eine andere übergeht, z. B. Most in Wein. Eine solche Zusammensetzung der zusammensetzenden Teile, eine solche Masse von sinnlichen Akzidenzien ist eine Seinsweise für dieses Ding in Hinordnung auf dasselbe, damit

66) a. a. O. p. 244.
67) a. a. O.
68) a. a. O. p. 245.

ein solches Ding zu dieser Klasse gehörend bewertet wird. Und wenn eine solche Masse sinnfälliger Akzidenzien eines Dinges untergeht, kann das Ding nicht weiter zurückgetragen werden. Somit tritt eine substanzielle und wesentliche Veränderung ein. Was wir hier von den Körpern sagen, gilt ohne Einschränkung auch von den Substanzen. Den Körpern ist nichts absolut wesenhaft. „Der Körper, welcher Eisen anzieht, wird Magnet genannt. Dem Magneten ist das Anziehen des Eisens wesenhaft, nicht weil diese Kraft nicht vom Magneten getrennt werden kann — sehr leicht wird sie nämlich durch Feuer aufgehoben — sondern weil die Kraft nicht so vom Magneten getrennt werden kann, daß es kein Magnet mehr bleibt"[69]). Dem Menschen ist es nicht wesenhaft, daß er ein animal rationale ist und für ein Individuum der menschlichen Gattung gehalten wird, insofern Gott die Potenz der Erhaltung von ihm wegnehmen und ihn zum unbewegten Nichts degradieren könnte. Wenn ich ein Mensch bin, ist es notwendig, daß ich der Vernunft mächtig bin und aus einem so figurierten Körper und einer solchen Seele bestehe. Und in diesem Sinne sind denn auch die Belebtheit und Vernunftbegabtheit Essentiales für den Menschen. Wer leugnet von der Wesenheit des Eises, daß sie nicht fließend, fest und konkret sei, wenn er sieht, daß das Wasser zuerst fließt und dann in den dichten, konkreten Zustand übergeht. Das Wasser ist durch Gefrieren in Eis übergegangen; damit ist Eis nichts anderes als Wasser, da beide die gleiche Materia substrata haben. Wer etwas als Eis aussagt, hat die Idee des Wassers in sich getragen, jene Materie, welche dem Wasser wie auch dem Eise gemeinsam ist und die Form für beide umgreift. Jener Materie widerspricht es nicht, in flüssigem oder festem Zustand zu sein. Das Wasser und das aus ihm entstandene Eis können also keine absolute Wesenheit für sich in Anspruch nehmen. Sprechen wir trotzdem hier von Wesenheit, so ist nur die relative Wesenheit, die Wesenheit in Hinordnung auf ein gewisses Ziel gemeint. Jede andere Wesenheit (essentia realis) ist der Erfahrung, der Aufnahme durch Reflexion und Sensation unzugänglich, und damit unbekannt.

Die Dinge sind das, was sie sind. Und wenn sie jenes sind, können sie nicht jenes kraft des Kontradiktionsprinzipes sein. Was ist

69) a. a. O. p. 246.

oder nicht ist, ist es in der Hypothese, weil es eben dieses ist. Außer Gott ist nichts absolut notwendig. Die Wesenheit der Dinge wird von ebendort zurückerstrebt, von wo auch die substanziellen Formen zurückerstrebt werden. Die Schulphilosophen können geradezu wunderbar mit ihren substanziellen Formen umgehen, solange sie sich auf dem Boden des „Allgemeinen" bewegen. Steigen sie aber zu den species hinab, so müssen sie sich mit dem zufrieden geben, was ihnen durch die Sinne zukommt.

In welchem Sinne die Wesenheit eines Dinges unveränderlich ist, vermag jeder leicht zu erkennen. Es kann z. B. nicht geschehen, daß ein Kreis nicht eine in sich zurückkehrende vom Mittelpunkt gleichweit entfernte Linie ist. Dieses kann selbst Gott nicht abändern Es ist von Ewigkeit her wahr, der Kreis ist eine durch eine in sich zurückkehrende Linie bestimmte Figur und zwar auf Grund d Kontradiktionsprinzips. Wer dieses einmal erkannt hat, der weiß auch, daß der Name „Kreis" voll und ganz auf menschlicher In stitution beruht. Aus dieser Gegebenheit heraus wird dann das Ding definiert. Daher ist in den Dingen nichts wesenhaft, wenn nicht in Relation auf uns oder auf die Ideen Gottes. Zwischen den Ideen Gottes und unseren Ideen liegt nach Weiss der Unterschied, daß die Ideen Gottes Archetypa für die Dinge sind, die Objekte der selben aber Ektypa, umgekehrt sind unsere Ideen Ektypa der Dinge, Archetypa aber die Dinge selbst.

So ist es eine Erfahrungstatsache, wenn unser Philosoph in einem Einzelding eine reale Wesenheit annimmt und sie mit überraschen dem Ernst betont, „durch welche das Ding in seinem Sein konstituiert wird, und welche die Wurzel und Grundlage für alle notwendigen und zufälligen Eigenschaften des Dinges ist"[70]). Aber wir werden vergeblich über die Wesenheit d. h. über die reale Wesen heit philosophieren, die uns vollkommen unbekannt ist[71]). Was die reale Wesenheit ist, fassen wir nicht, da wir uns auf nichts anderes als unsere Sinne verlassen können

In dieser Hinsicht, so sagt Tellkamp, in seinem Buche: Das Ver hältnis John Lockes zur Scholastik, geben auch die Scholastiker zu, daß Locke Recht habe, als uns der letzte im Dinge selbst liegende

70) A. Tellkamp, a. a. O. S. 74.

71) Das ist der Standpunkt, den der Empirismus vertritt. vgl. Essay: III. 3, 17.

Grund des ihm eigentümlichen Seins (ultimum essendi principium intrinsecum) nämlich die essentia unbekannt ist[72]). Wir können nur die essentia notionalis, das begriffliche Wesen als die Gesamtheit aller Eigenschaften und zufälligen Merkmale eines Dinges erkennen. Mittels dieser begrifflichen Wesenheit werden auch die Dinge in ihre Gattungen und Arten eingeteilt. Wir erfassen zwar die Wesenheit dem allgemeinen Charakter nach als dasjenige, was den Erscheinungen zugrunde liegt, ohne selbst Erscheinung zu sein, das ist keine Frage, aber wir erkennen nicht das innerste Wesen des konkreten Einzeldinges. Ähnlich äußert sich auch Fr. Suarez, daß das innerste Wesen eines Dinges unerkannt bleibt. „Nec censeo inconveniens concedere, nullam substantiam cognosci nobis quiddditative in hac vita. ... Quod enim a tantis philosophis et tanta adhibita diligentia compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani. Non video autem adhuc inventam esse hanc quiddidativam cognitionem alicuius substantiae"[73]).

4. Wesenheit und Existenz.

Bei der Erörterung über die essentia kamen wir gelegentlich auch auf die existentia zu sprechen, die uns zuletzt noch als nicht unwichtiger Betrachtungsgegenstand übrigbleibt. Essentia und existentia stehen dicht beieinander und sind immer so in einem materiellen Einzelding miteinander verbunden, daß ein oberflächliches Übergehen der existentia ihre entscheidende Bedeutung verringern und verwischen könnte. Die Existenz ist ein Akt, wodurch ein Ding wirklich ist, was bis dahin eine bloß mögliche Wesenheit war. Durch die Existenz sind die Dinge nicht mehr bloß etwas Gedachtes im Geiste, sondern etwas Reales, etwas Wirkliches. Die Potentialität ist Aktualität geworden[74]).

Da der Begriff der Existenz außerhalb des Begriffes der Wesenheit steht, setzen die Scholastiker einen realen Unterschied (distinctio realis negativa) zwischen beiden fest[75]). Doch diese Unterschei-

72) Vgl. Alfons Lehmen, a. a. O. I. S. 390 und 392.

73) Suarez: Disp. Metaphys. XXXV. III. 5. vgl. auch ibid. III. 3. Hierzu A. Tellkamp, a. a. O. S. 75; ferner G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge. S. 42.

74) Vgl. Alfons Lehmen, a. a. O. I. S. 337.

75) Vgl. J. Geyser, a. a. O. S. 55 ff.

dung ist für Weiss vollkommen unbegründet, denn wenn die Existenz von der Wesenheit getrennt wird, dann sind Existenz und Wesenheit zwei für sich bestehende Dinge. So mit wird ein „ens" physisch aus Existenz und Wesenheit zusammengesetzt. Ergo würde Gott beim Erschaffen nur die Existenz mit der Wesenheit verbinden. Daraus folgt der Schluß, daß nur die existentia nicht aber die essentia erschaffen wird. Damit erhellt klar und deutlich, daß die Wesenheit ratione sui nichts ist, sondern nur auf Grund ihrer Idee. Die Wesenheit ohne Existenz ist nichts, die Idee, ihr Begriff hingegen etwas. In wieweit die Wesenheit möglich ist, in soweit ist das Ding ein „ens". Umgekehrt ist sie aber insoweit möglich, in wieweit sie sein kann. Sind Wesenheit und Existenz realiter unterschieden, dann sind sie zwei Dinge. Die Wesenheit ohne Existenz ist, wenn man sie von der Möglichkeit derselben fortreißt, ein thomistisches „ens rationis", ein reines Objekt im Intellekt. Die Möglichkeit der Wesenheit schaut nach unserem Philosophen nicht die Existenz, nicht die Wesenheit zurück, sondern sie ist Fassungsfähigkeit, aber nicht Widerspruch zum Existieren. Denn die Existenz selbst hat ihre Wesenheit.

Was die Scholastiker auch immer von einem realen Unterschied zwischen Existenz und Wesenheit schwatzen, wir wollen, so sagt Weiss, uns lieber für einen metaphysischen Unterschied bekennen. Man kann nämlich den Schulphilosophen direkte Widersprüche nachweisen. So sagen sie: „Gott ist ein actus purus". Die Existenz ist etwas anderes als die Wesenheit, die weder aufnimmt noch aufgenommen wird, ergo ein „actus purus". Somit wäre irgendein existierendes Ding Gott. Der objektiven Wissenschaftlichkeit wegen wollen wir an einer metaphysischen Unterscheidung zwischen Existenz und Wesenheit festhalten, um allen Angriffen der Thomisten gewachsen zu sein. Die Existenz ist eben nicht Gott, weil sie metaphysisch aufgenommen wird. Zwischen Gott und den Geschöpfen ist ein genügender Unterschied, da die Existenz durch unseren Begriff von eben diesem getrennt werden kann; nicht so von Gott und der Idee Gottes.

„Ein realer Unterschied zwischen der nicht mehr bloß möglichen Wesenheit und ihrer Existenz besteht also nicht. Eine Unterscheidung des Verstandes muß man aber annehmen, und zwar nicht etwa jene, die einzig und allein in unserer Denkweise begrün

det ist (distinctio rationis ratiocinantis), sondern eine in den endlichen Dingen selbst begründete (distinctio rationis ratiocinatae, distinctio virtualis). Diese besteht darin, daß die Unterscheidung, die unser Denken macht, unabhängig von unserem Denken in den Dingen nicht besteht, aber doch in den Dingen ihren Grund hat"[76]). Den Grund zu dieser Unterscheidung aber sieht Suarez eben darin, daß das Geschöpf kein Dasein hat, sondern nur ein Mögliches ist[77]), das jederzeit bereit ist, von einem anderen die existentia zu empfangen. „Denn dies ist der Grund, weshalb die Wesenheit des Geschöpfes von uns als ein Mögliches, das Dasein aber als die Weise, wodurch eine solche Wesenheit wirklich ist, aufgefaßt wird"[78]).

---

76) De Emen. p. 248 f.

77) Vgl. K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrh. In „Spanische Forschungen der Görresgesellschaft". Bd. I.

78) Suarez: Disp. Metaph. XXXI. p. 13, n. 9.

Del Prado meint zu der Frage der Realdistinktion zwischen Wesenheit und Existenz, daß dieser Frage im übrigen nicht soviel Wichtigkeit und Bedeutung beizumessen sei, wie es bisweilen geschehe; als wenn von ihr das Wohl und Wehe aller wahren Philosophie abhinge. — : De veritate fundamentali philosophiae christianae. Friburgi Helvetiorum 1911.

Vgl. auch zur Frage der Realdistinktion Manser: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz) 1935. S. 448.

Dort heißt es: Sehr entschiedene Gegner der Realdistinktion waren Suarez: Disp. Metaph. disp. 31. sect. 1. n. 12, 13; sect. 4. n. 3. Disp. 31 heißt es: ... Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram.

ferner: die Nominalisten Wilh. Ockham (1349), Petrus Aureolus (1322), und Gabriel Biehl, ebenfalls die Averroisten Alexander Achillinus u. Augustinus Niphus. Zu den feindlichen Gegnern der Realdistinktion zählen auch die Vorläufer des Nominalismus Wilh. Durandus, die Franziskaner Richard von Medieville und Petrus Johann Olivi und der Zeitgenosse des großen Aquinaten, der Siger von Brabant.

Suarez, so meint Manser, fühlte aber selbst die Schwierigkeit bei der Identität der Wesenheit und Existenz in der Kreatur, diese von Gott zu unterscheiden und sagt von dem Geschöpfe: „Itaque compositio haec secum affert ad minimum duas imperfectiones: una est, ut essentiae ex se sit ens potentiale tantum; alia est, ut ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse". Das is präzis der Grund, warum die Thomisten eine Realdistinktion annehmen.

Fünfter Teil.

Der Substanzbegriff.

1. Kapitel. Der thomistische Substanzbegriff.

1. Unterscheidung von Substanz und Wesenheit bei Thomas von Aquin.

Wie Aristoteles das Objekt des menschlichen Erkennens als das τὸ τί ἐστιν bezeichnet hat[1]), so lehrt Thomas von Aquin: „Intellectus humani proprium objectum est quidditas rei materialis"[2]). Der hl. Lehrer bestimmt die Wesenheit: „Secundum quod per eam et in ea res habet esse"[3]). Die Wesenheit ist Prinzip und Inhalt eines jeden Dinges; sie ist das, was ein Ding zu dem gestaltet, was es ist und wodurch es sich von jedem andern unterscheidet. Um die Wesenheit eines Dinges zu erlangen, eignet dem menschlichen Geist die Fähigkeit, in das Innere des Objektes einzudringen. Man darf nun nicht glauben, daß die Wesenheit mit der Form identisch sei. Sie ist das Bestimmende für das Unbestimmte und damit die Ursache für das Seiende. Da aber die Wesenheit mehr sein will, nämlich der Begriff des Dinges in seiner Totalität, so muß sie aus Materie und Form zusammengesetzt sein. „Essentia autem est, secundum quam res dicitur esse. Unde oportet, ut essentia qua res denominatur nec tantum sit formae nec tantum materiae sed utrumque, quamvis huiusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa"[4]). Allerdings ist im Hinblick auf die Erkennbarkeit die Form das Primäre, und die Materie selbst wird nur irgendwie, d. h. im Verhältnis zur Form erkannt[5]).

Sagt man, der menschliche Verstand erfaßt primär die Wesenheit, so muß man hinzufügen, die Wesenheit des körperlichen Dinges

1) de an 3 429 b 19.
2) S. th. I. 85/5 ad 3.
3) de ente et essentia I.
4) a. a. O. 2.
5) J. Geßner, a. a. O. S. 69.

Er ist dazu geschaffen und befähigt, seine Objekte dem Sinnenreich zu entnehmen. Mag auch an sich das, was am meisten Entität besitzt, an sich zuerst erkennbar sein; für uns hingegen ist alles, was nicht der Welt der Sinne entnommen ist, kein erkennbares Objekt.

Zwei unveräußerliche Eigenschaften haften der Wesenheit an; sie ist allgemein und notwendig. Während die Substanz das Substrat eines konkreten Einzeldinges ist, trägt die Wesenheit nur Merkmale an sich, die allen Dingen der gleichen Art und Gattung zukommen. So wird die Wesenheit zu einem Allgemeinbegriff.

Nach dem bisher Gesagten ist es klar, daß die Wesenheit nicht mit der Substanz identisch ist. Während die Substanz in der physischen Ordnung existiert, erlangt die Wesenheit ihr Dasein im Verstand und besitzt in sich die Fähigkeit, vielen Dingen anzugehören. Dieser Meinung war Platon nicht. Er ließ die Begriffe in sich selbst subsistieren. Ja, noch mehr, er erkannte ihnen an erster Stelle die transzendente Realität zu. Nicht so Aristoteles und Thomas. Sie rufen gegen den Versuch Platons, die allgemeinen Wesenheiten als etwas für sich Daseiendes aufzufassen, das Axiom an: Unum existens est individuum. Nach diesem Axiom wären jene Wesenheiten, wenn sie existierten, ein Einzelnes, aber nicht ein Allgemeines. Demnach sind die Universalien keine Substanzen. Sie subsistieren nicht in sich sondern nur im Geiste des Menschen. Im 7. Buch der Metaphysik insbesondere ist der Philosoph gegen die platonische Lehre ins Feld gezogen und Thomas ist ihm billigend in seinem Kommentar gefolgt. Nur im uneigentlichen Sinn darf man die Allgemeinbegriffe Substanzen nennen. „Man muß wissen, daß Substanz in zweifacher Weise verstanden werden kann. Zunächst als Suppositum in der Gattung der Substanz (sc. Einzelding). Darnach heißt substantia prima auch hypostasis, der es zukommt zu subsistieren. Weiter heißt Substanz das Wesenhafte, das man auch als Natur des Dinges bezeichnet. ... Aristoteles weist im 7. Buch der Metaphysik nach, daß das Universale nicht subsistiert. Daher snd die Universalien keine Substanzen der ersten Art, sondern der zweiten"[6]). Da beide das nämliche Ding, wenn auch in anderer Art und Weise bezeichnen, so darf man dem Universale den Begriff einer Substanz beilegen. Aber auch dann dürfen sie nur als Sub

6) Met. 10/3.

stanzen secundum quid bezeichnet werden. Der Satz bleibt bestehen: „Universalia non sunt res subsistentes sed habent esse solum in singularibus"[7]).

2. Die Substanz, ihre Merkmale und Arten.

Was ist denn nun die Substanz, so fragen wir jetzt, wenn wir eben die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Substanz erörtert haben. Die Substanz (substans) ist das, was unter den Erscheinungen liegt, ist sozusagen das Absolute, das unter dem Relativen liegt. Zwei Hauptmerkmale sind es, die von jeher zum Begriff der Substanz gerechnet worden sind: einmal die Selbständigkeit des Daseins und sodann des Beharrens gegenüber dem Wechsel des Werdens und Vergehens. Fassen wir das Innere im Seienden als das, was stehen bleibt während die unterscheidlichen Bestimmtheiten des Dinges kommen und gehen, als den Grund, der sie trägt, als den Kern, in dem sie zusammenschießen, als das Einende des Einbaren, als das Bestimmende, welches den Bestimmtheiten untersteht (substans): dann ist das Wesen des Seienden als Substanz bezeichnet. Die Substanz ist Sein in erster Linie (primum ens). Alles übrige ist durch sie; sie allein ist Sein durch sich und in sich, Sein schlechthin, ens per se, ens simpliciter[8]). Der Grund des Ganzen, so sagt Sertillanges[9]), kann nicht eine Äußerung, es muß vielmehr ein „Sich Äußerndes" sein. Das Akzidenz für sich allein betrachtet erscheint geradezu als ein Nichtsein, wenn es nicht als etwas von einem anderen aufgenommen wird. Blau sein heißt nicht schlechthin, sondern nur in einer gewissen Hinsicht sein. „Mit einem Wort: Das Akzidenz ist wesentlich „Sein des Seins" (ens entis); jedem Akzidenz muß man also etwas unterlegen. In der Geschichte jeden Seins muß es einen Helden geben, und dieser Held ist die Substanz"[10])

Substanz ist das Innere des Seienden als subiectum seiner Zustände und Eigenschaften, und zwar als letztes Subjekt derselben. Das eigentümliche Merkmal der Substanz im Gegensatze zu den Beschaffenheiten liegt darin, daß diese, die Unterschiedenheiten in

7) cg. II/65.
8) S. th. I. 5/1 ad 1.
9) Sertillanges-Grosche A. D., Der hl. Thomas von Aquin. Hellerau 1928. S. 110.
10) a. a. O. S. 111.

jener, an ihr, aus ihr, durch sie, für sie sind, daß die Substanz aber für sich besteht (subsistens), nicht an einem andere. Sein hängt, sondern in sich ist. Die Substantialität des Seienden ist also sein In- und Fürsichsein, sein natürliches Stehen auf sich selbst.

Unter den Merkmalen, die Thomas seiner Substanz beilegt, ist außer dem Merkmal der Subsistenz auch das der Inseität zu finden. Wie die Subsistenz gegenüber der Inhärenz als Merkmal klar herausgestellt wurde, so bedarf der Begriff der Substanz noch einer weiteren Klärung, weil es eben verschiedene Arten von Selbständigkeiten gibt. Die eine ist diejenige der Substanz, die andere die des unverursachten Seienden. Die letztere pflegt man mit Aseität zu bezeichnen. Zum Unterschiede davon muß die für die Substanz charakteristische Art der Selbständigkeit als Inseität bezeichnet werden. Aseität und Inseität sind demnach zwei wesentlich verschiedene Begriffe. Sie bedeuten zwei wesenhaft verschiedene Arten der Selbständigkeit. Wie in der Welt Substanzen dasein müssen, weil es ohne sie keine Akzidenzien geben könnte, ebenso sicher muß ein ens a se existens vorhanden sein, dessen Existenz von keiner Wirkursache abhängt. Und dieses ens a se existens ist Gott, dem deshalb Selbständigkeit seines Seins in jedem Sinne zukommt. So richtig wie diese Behauptung ist, so falsch ist aber die Schlußfolgerung, welche Descartes hieraus gezogen hat, und sie dann in seine berühmte Definition von der Substanz hineinlegte, daß jede Substanz außer dem Merkmal der Inseität auch das der Aseität in sich tragen müsse.

Geyser sagt in seinem Buche, „Allg. Philosophie des Seins und der Natur"[11]), daß Descartes[12]) und ähnlich Spinoza[13]) der Gedanke vorgeschwebt hätte, Substanz sei der Name für das selbständig Seiende. Selbständig in vollem Sinne ist aber nur das Seiende, das von keiner äußeren Ursache abhängt, oder Gott. Also gehört die Aseität zum Begriff der Substanz. Indem wir oben schon die Ant-

11) Geyser J., a. a. O. Münster 1915. S. 418

12) Substantia est res, quae ita exististit, ut nulla alia re indigeat ad exsistendum. Cartesius.

13) Per substantiam intellego id, quod in se est et per se consipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet. Spinoza.

wort vorweggenommen haben, argumentieren wir mit Thomas, daß dem Begriff der Substanz gemäß seinem logischen Ursprung nicht Selbständigkeit des Seienden schlechthin, sondern eine bestimmte Weise der Selbständigkeit die Inseität, d. h. eine Weise, die von der Aseität spezifisch verschieden ist, wenn sie auch unter Umständen mit dieser in einem Realen verbunden sein kann.

Thomas kennt nun zwei Arten von Substanzen, die er gemäß der physischen und metaphysischen Wesenheiten in erste Substanz und zweite Substanz unterscheidet.

Was ist die erste Substanz? Der hl. Lehrer gibt die Antwort: Substantia prima, individuum, quae neque de subiecto aliquo a se distincto dicitur neque in subiecto aliquo inest, sed subiectum est. Das wahrhaft Wirkliche sind die Einzeldinge und diesen gebührt in erster Linie die Bezeichnung „Substanz". Die Einzeldinge sind die ersten Substanzen, denn diesen kommt allein wirkliches, individuell bestimmtes Sein zu. „Die uralte Frage", so führt Hans Meyer aus, „nach dem wahrhaft Seienden, die die Pythagoreer mit dem Hinweis auf die Zahlen, Platon mit dem Hinweis auf die Welt der Ideen, die alten Naturphilosophen durch Nennung eines Urstoffes oder einer Mehrheit von Elementen beantwortet haben, löst Aristoteles zunächst, indem er in seiner realistischen, an der empirischen Wirklichkeit orientierten Denkweise das Einzelding für das wahrhaft Seiende und Wirkliche erklärte[14]). Die erste Substanz besitzt das Sein schlechthin und durch sich selbst, während den Akzidenzien ihr Sein nur in Hinsicht und durch Beziehung zur ersten Substanz zukommt[15]).

Die Einzelsubstanz als geschlossenes Ganzes, das in und für sich ist, heißt Suppositum, Hypostase[16]). Besitzt die Seinsträgerin die vernunftbegabte Natur, das vernünftige Wesen, dann ist das Suppositum, die Hypostase Person[17]). Das Personsein, Persönlichsein, die ontologische Persönlichkeit eines Seienden schließt ein Dreifaches in sich: den Begriff der ersten, vollständigen, individuellen Substanz, den der Fähigkeit zum Selbstbewußtsein und zur Selbst-

14) Hans Meyer, Thomas von Aquin, Bonn 1938. S. 115—116.

15) a. a. O. S. 116.

16) Substantia qua subiectum, suppositum: reale s. in quo est, principium agendi quod; logicum s. de quo dicitur - -

17) Suppositum rationale s. persona physica (opp. persona moralis).

bestimmung, und den Begriff des geschlossenen, ausschließlichen Insichseins.

Neben den ersten Substanzen stehen die zweiten Substanzen. Substantia secunda, species, genus, quae non inest in subiecto, sed de subiecto dicitur. Die zweiten Substanzen sind die Arten und Gattungen, ein gedachtes Sein, das aber in vielen sein kann. Außerdem wird auch das Wesen, die Natur der Dinge als Substanz bezeichnet. Läßt sich die erste Substanz nach dem Schema vom Ganzen und Teil unterscheiden, dann ist sie selber, das Ganze, die vollständige Substanz (substantia completa); die möglichen Teilglieder stellen unvollständige Substanzen (substantia incompleta) dar, die entweder einfach sind oder weiterhin zerlegbar. Leider ist es nicht möglich, hier den geschichtlichen Ursprung der Substanzlehre aufzuzeigen, der notwendig wäre, um ein Verständnis und Ordnung in ihre Mannigfaltigkeit zu bringen[18]).

2. Kapitel:

Die Umbildung des Substanzbegriffes bei Ulrich Weiss.

1. Die Substanz ist – wir wissen nicht was.

Die Verwandtschaft zwischen Ulrich Weiss und Locke tritt auch in der Stellung zum Substanzbegriff hervor. Wie wir in der Betrachtung über die Ideen gesehen haben, verläßt sich Weiss ganz und gar auf die Sensation und Reflexion als die Erkenntnisquellen des empirischen Denkers und fundiert auf ihnen seine Erkenntnistheorie. Dieses zeigt sich vor allem in der Geltung seiner Substanzidee, seiner Substanzvorstellung, die dem althergebrachten Substanzbegriff den Rücken kehrt[19]). Die scholastische Substanz war in erster Linie das konkrete Einzelding, das sich uns unter einer Menge von Phänomenen und Seinsweisen darbietet. Der Intellekt dringt durch die Hülle der Phänomene hindurch und erfaßt das Sein, das Wesen des Dinges, worin implicite die Erfassung der Substanz enthalten ist. Der Ausdruck „Substanz" hat bei Weiss eine verschiedene Bedeu-

18) Vgl. hierzu das ausführliche Darstellung in, Hans Meyer, a. a. O. S. 115—128.

19) De Em. p. 160; vgl. hierzu: Essay, II. 30, 5.

tung. Im ersteren Falle und das ist bei Weiss vornehmlich, ist ihm Substanz im Gegensatz zu Akzidenz mehr Träger und Subjekt der Eigenschaften und Zustände[20]). Dabei legt er aber vor allem den Nachdruck auf das „substare", was doch nur die Relation zu etwas anderem bezeichnet. Das positive Element im Substanzbegriff, das „... stare", das Für-sich Sein, wird arg beiseite gesetzt. Im anderen Falle ist Substanz das konkrete Einzelding, sowie es mit allen seinen Eigenschaften und Kräften sich unserer Erfahrung darstellt. Die Erfassung der Substanz „ist nur durch die Extremitäten eines Dinges" möglich, welche als Modifikationen dem Ding anhaften[21]). Der Substanzbegriff im ersteren Sinne, als eines Trägers der Akzidenzien, ist nach Weiss dem Menschen unerreichbar[22]). Dasjenige Unbekannte, welches die „Haut" der Akzidenzien trägt, nennen wir schlechthin Substanz. Damit ist aber die Bildung der Substanzidee nicht etwa zu einer willkürlichen Bildung des Geistes degradiert, sondern diese Substanzidee ist vielmehr an eine objektive Realität gebunden[23]). Die Substanzvorstellung intendiert auf ein reales, konkretes Einzelding. Im Vergleich zur Scholastik müssen wir bei Weiss sagen, daß er das „Trägersein" der Substanz für die Akzidenzien mehr von der dem Empirismus eigenen Betrachtungsweise, nämlich dem äußeren Tragen respektierte.

Über dieses „Unbekannte Etwas" steht bei uns nichts fest, außer daß es etwas anderes ist und nicht Nichts ist. Mit Hilfe von Erfahrung und Selbstbeobachtung kann man nicht zu dieser Idee vordringen. Zwar reden alle, so bemerkt Weiss mit bissigem Spott, von einer Substanzvorstellung, als ob sie mit ihr ganz vertraut wären, aber die Quellen unserer Erkenntnis sind bloß Sensation und Reflexion und mit deren Hilfe kann man die Idee der Substanz nicht erlangen[24]). Die Substanz ist nichts weiter als die dunkle, unbestimmte Voraussetzung von irgendeiner Stütze jener Eigenschaften, welche die Sinneserfahrung an den Dingen wahrnimmt. In der ganzen nominalistischen Schule hatte sich bereits eine ähnliche skep-

20) De Em. p. 160—161.
21) De Em. p. 160.
22) De Em. p. 160; vgl. hierzu: Essay. II. 23
23) Essay. II. 30. 5.
24) De Em. p. 161.
hierzu Tellkamp. a. a. O.S. 70.

tische Tendenz bemerkbar gemacht. Schon Nikolaus von Antrecourt hatte angefangen, die analytische Geltung des Substanzbegriffes zu untergraben. Und so fragt jeder Philosoph von Neuem: Was ist das unter den Akzidenzien Subsistierende? Auch nach völliger Abstraktion aller sinnfälligen Eigenschaften und Zustände, so sagt Weiss, sei es nur eine logische Abstraktion oder gar eine wirkliche Trennung, können wir die Substanz nicht erfahren. Somit ist die Trennung der einen Substanz von einer anderen nur auf Grund der Elemente zulässig, die nicht selbst Substanz, sondern an der Substanz sind. Versteht man unter Substanz etwas von den Inhalten der Erfahrung Verschiedenes, so hat nicht einmal „ihr" großer Lehrer Aristoteles eine evidente Erkenntnis von dieser Substanz besessen. Für alle übrigen Scholastiker hingegen ist die Substanz ein notwendiges Postulat der Vernunft. Sie selbst, welche die Substanz als völlig gelöstes Problem ansehen, gehen nicht näher an sie heran und geben sich mit einem „ens per se subsistens" zufrieden. Deshalb polemisiert Weiss: „quae quidem notio an minus immaginaria sit quam communis, an non aeque ignotam etiamum intrinsecam substantiae essentiam relinquat, et tam faecinda prae reliquis sit, viderint acutiotes"[25]). Die Substanz im eigentlichen Sinne bleibt für uns ein großes Fragezeichen[26]). Das einzige positive Element ist „das sukzessive Trägersein" für die Akzidenzien, das „substare accidentibus".

Wenn Weiss nun von der eigentlichen Substanz, dem Wesen oder der Natur des konkreten Einzeldinges äußert, sie sei die innere Beschaffenheit der Dinge, bleibe aber im allgemeinen unbekannt[27]), es sei das Vernünftigere, eine solche innere Beschaffenheit oder wahre Natur der Dinge anzunehmen, aber es mangelten uns die Fähigkeiten, sie klar zu erkennen, so gibt in dieser Hinsicht auch die Scholastik zu, daß die Einzelsubstanzen, ihrem innersten Wesen nach unbekannt bleiben. Wir unterscheiden die Einzeldinge nur nach zufälligen, äußeren Merkmalen, nicht nach ihren inneren, wesentlichen Unterschieden. Auch für Thomas ist die Substanz ohne Zweifel in sich selbst unerkennbar, denn jede Erkenntnis gründet sich auf Beziehungen, und sie vermag das Absolute nur durch das es kund-

25) De Em. p. 160.
26) Essay, I, 4, 18. vgl. Ostler, Realität der Außenwelt. S. 420.
27) De Em. p. 159; vgl. Essay, III, 23, 22.

gebende Relative zu enthüllen. Das ist für Weiss ein Grund zu sagen: Die Substanz ist unerkennbar, sie ist für uns unerreichbar.

Mit der Behauptung der Unerkennbarkeit der Substanz leugnet Weiss nicht die Substanz als Substrat für ihre sinnfälligen Äußerungen und Erscheinungen, nein im Gegenteil, gerade durch ihre Eigenschaften offenbart sich erst die Substanz. Dieser Komplex von Eigenschaften gibt uns die Berechtigung und läßt uns die Notwendigkeit empfinden, die Substanzidee zu bilden. Selbst Kant konnte sich dieser Notwendigkeit nicht verschließen und hat darum das „Noumenon" angenommen; nur hat er es in seiner Einheit belassen.

Die Zustände und Eigenschaften an der Substanz, als deren grundlegendes Substrat er sie verteidigt, nennt Weiss modi. Diese modi teilt er weiterhin in modi essentiales, attributales und accidentales. Die Berechtigung dieser Bezeichnung nimmt Weiss aus dem Ergebnis seiner Erfahrung, denn alles in und an den Dingen sind modi. Essentiale modi sind Seinsweisen und Bestimmtheiten eines Dinges, auf Grund derer das Ding zu einer bestimmten Art oder Gattung gezählt wird, während die Attribute als Eigentümlichkeiten des Dinges in ihnen ihren Ursprung haben. Sie wachsen gleichsam aus der Substanz heraus und manifestieren sich in ihr. Akzidentelle Modi sind dem Dinge weder wesenskonstitutiv noch wesenskonsekutiv sondern sie können dasein und nicht dasein. Folgerichtig vermögen Attribute und Akzidenzien in andere species et genera hinüberzuwechseln. Solange keine distinkte Idee eines Dinges in uns ist, wählen wir an Stelle der modi essentiales Attribute[28]). In Ermangelung einer solchen distinkten Idee fassen wir größtenteils Attribute statt Seinsweisen, die sich in aktiven und passiven Potenzen konstituieren[29]).

2. Die Substanz, ein ens perdurabile et modificabile.

Als Träger dieser modi essentiales verbürgt sich uns die Substanz als ein „ens perdurabile et modificabile" d. h. als ein Etwas, das sich selbst unter den verschiedensten Modifikationen identisch

28) De Em. p. 159.

29) So bedienen sich z. B. die Scholastiker bei der Definition der Luft, des Feuers, der Erde und des Wassers seltener und nicht durchdachter Phänomene von Elementen anstatt der Seinsweisen. De Em. p. 159

bleibt. „Et inde notio illa substantiae, quam a se denique erutam admodum sibi plaudit Ilustris Wolfius, quod sit ens perdurabile c. modificabile, hoc est, aliquid quod quidem non desinit, licet varia schemata diversis modificationibus receptis sensui Vertumnus ille exhibeat, obiciatque"[30]). Sie ist gleichsam ein Gott des „sukzessiven Wandels und Wechsels"[31]). Die Substanz ist das Subjekt für die Akzidenzien, sie steht unter ihnen; die Akzidenzien können dasein oder nicht, die Substanz weicht nicht. In diesem „substare" ist das Beharren zugleich miteingeschlossen, während das modificabile den modi kompetent ist[32]). Dieses Trägersein will Weiss aber nicht wie ein Säulenstuhl verstanden wissen, in welchem gleichsam die Akzidenzien wie die Säulen in einem Stuhle sitzen. „Nemo vero illud substare tam plebeio sensu accipit, ut substantiam velut stylibatam, cui accidentia columnae instar insideant, sibi imaginetur"[33]). Die Substanz ist ein mittels der modi modifiziertes Etwas. Die Schulen hegen hier eine falsche Vorstellung, wenn sie argumentieren, daß solche entia gleichsam auf die Substanz daraufgestrichen werden welche wenigstens kraft göttlicher Einwirkung für sich existenzfähig sind[34]).

Der Substanzbegriff besser die Substanzidee hat, so glaubt Weiss, viel Verwandtschaft mit dem Scholastischen Begriff von der materia prima[35]). Die Substanz löst sich für den Thomismus bei der Unter-

30) De Em. p. 160.

31) De Em. p. 160.

32) Mihi praeter notionem vulgatam vix aliquid videtur habere praecipui, aut illi quidquam addere praeter identitatem eiusdem rei sub modis successive diversis; sed nec iste foret necessarius substantiae conceptus, si quidem substantia duare concipitare, ac accidentibus substare, sive modis vix nisi litteraris distare videtur a durare, et modificari posse, postquam enim accidentia abesse, vel adesse posse sine eius, cui accidunt, cessatione omnibus compertum est, in ly substare accidentibus ipsum durare involvitur, praeterquam quod esse durabile, et modificabile etiam modis competat; sane extensio durat, et modificatur aliis modis, figura, situ arctiore, vel laxiore partium etc. etiam coloribus, aliisque qualitatibus sensibilibus, quae substantiae non proxime, sed ratione molis, et quantitatis accidunt. De Em. p. 160—161.

33) De Em. p. 161.

34) De Em. p. 161.

35) Ulrich Weiss lehnt eine materia prima ab, da ihr keine Realität nach Art des Empirismus zukommen kann.

suchung in Materie und Form auf, wenn es sich um körperliche Substanzen handelt; in reine für sich bestehende Formen, wenn es sich um reine Geistnaturen handelt[36]). Die „materia prima" ist nach scholastischer Denkweise ein „entblößtes, federloses Krählein", welches von jeglichem differenziellen und entitativem Akte frei ist. Es ist unausgedehnt, weder qualitativ noch quantitativ, wenn es in Gedanken von allen modi getrennt wird. Aber dieser vorzüglichen gedanklichen Trennung entspricht in dem realen Seinsbereiche keine Trennung von allen modi, da die materia prima ja selbst modus. Wir können die Substanz von den modi abstrahieren, doch nicht so, daß sie nicht noch eine „schattige Idee" eines Daruntersteheuden zurückließe.

Weiss schließt weiter aus, was die Substanz nicht ist. Die Substanz ist auch kein Phantasma, denn bei der Perzeption einer Farbe z. B. ist notwendigerweise die Perzipierung des Idigefärbten, des Subiektes mitgegeben. Wie nach der scholastischen Lehre zu einem Relat ein Korrelat gehört, so zu einem Modifizierenden ein Modifiziertes. Somit ist eine getrennte Auffassung des modus von der Substanz, als einer per se subsistierenden nicht möglich, sondern nur in engster Verbindung mit seinem Subjekt. Die Substanz ist auch mehr als ein bloßer Name, weil der Begriff eines Dinges in Wahrheit mehr enthält, als ein bloßes Aggregat von Eigenschaften. Nicht wie gleichnamige Worte sind darin Farbe und Größe, Gestalt und Tätigkeit aneinandergereiht, vielmehr besteht zwischen ihnen ein bestimmtes Verhältnis des Zusammen und Ineinanderseins, und zeigen sie sämtlich die Beziehung auf einen gemeinsamen Mittelpunkt[37]). Das ist die Substanz.

Wie wir gesehen haben, kennt unser Philosoph modi, die er als Eigenschaften und Zustände der Substanz bezeichnet. Zu diesen modi zählt er auch die primären und sekundären Sinnesqualitäten[38]). Das in den Dingen existent Seiende sind die sinnlichen Qualitäten. Diese Qualitäten selbst supponieren etwas in den Dingen, welches wir das „Bestimmbare" nennen; und durch dieses Bestimmbare wirken sie auf unsere Sinne. Farbe, Geschmack und Geruch sind nicht

36) Sertillanges-Grosche. a. a. O. S. 114.

37) Vgl. Hertling v. G., Die Grenzen des mechanischen Naturerkennens. 1927. S. 148 ff.

38) Anm. S. 104 in dieser Arbeit.

in den Dingen, wenn nicht ihrer Kraft nach, gemäß der sie unsere spezifischen Sinne reizen. Die Annahme, daß die Dinge causae für die Mutationen sind oder sie doch zumindest enthalten, verleitet uns, dasjenige, was in uns selbst geschieht, den Dingen zuzuschreiben. So hängen die Veränderungen unserer Sinnesorgane von der Mannigfaltigkeit der Bewegung z. B. der Sinn für Farbe von Stärke und Richtung der Lichtreflexe auf das Auge ab. Ebendieselben caudae rufen nicht nur in einem Sinn Variationen hervor, sondern auch in allen übrigen[39]). Da nun die körperlichen Dinge nicht allein unsere Sinnesorgane, sondern auch andere Dinge verändern, glaubt Weiss folgende Annahme als berechtigt setzen zu dürfen: die Ursache für die Veränderung der Dinge ruht in den Qualitäten, diese tragen die Potenz des Veränderns in sich und heißen passive Potenzen[40]).

Ein der Veränderung unterliegendes Ding erfahren wir nach der Veränderung als ein anderes infolge seiner Veränderung. Diese Veränderung kann substanziellen oder akzidentellen Charakter tragen[41]). Werden charakteristische Merkmale des Dinges eliminiert, sprechen wir von einer substanziellen Veränderung, während anderenfalls nur eine akzidentelle vorliegt. Auf Grund dieser Feststellung von substanzieller und akzidenteller Veränderung behauptet Weiss, daß sich das eine Ding von einem anderen „sub specie accidentali" unterscheide, wenn sich die Unterscheidung nur in wenigeren Merkmalen ausdrückt. Umgekehrt trifft eine Unterscheidung „sub specie substantiali" zu. Die Geltung dieser beiden Arten von Unterscheidungen bleibt ganz und gar der menschlichen Bewertung wie dem jeweiligen menschlichen Gebrauche überlassen und ist somit vollkommen relativ. Ein Kriterium für die substanzielle Unterscheidung sieht Weiss darin, wenn zwei Dinge auf Grund edlerer Teile verschieden sind, wie Mensch und Tier. Die Vernunft gibt hier den Ausschlag. Auch die Kategorie der Tiere läßt in sich substanzielle Unterscheidungen zu. Wenn wir den Thomisten glauben wollten, könnten wir ganz beliebig substanzielle Unterscheidungen annehmen und neu festsetzen, denn die Thomisten unterscheiden schon

39) De Em. p. 153.

40) De Em. p. 153.

41) Jede Veränderung ist ein Werden, ein Übergang von der Potentialität zur Aktualität, jedoch keine creatio, sondern eine mutatio. Sent. II Dist. I a. 2 definiert Thomas v. Aquin: creare est producere in esse secundum totam substantiam.

die Tiere nach der Mannigfaltigkeit der Laute. Sie argumentieren hier, daß die Erforschung der Seinsweisen der Dinge ein kontinuierlicher Fortschritt sein müsse. So nehmen die Schulphilosophen zur substanziellen Unterscheidung des Engels vom Menschen für den ersteren eine größere Universalität der species an gegenüber einer kleineren für den letzteren[42]). Es muß eine Norm geben, die die Beurteilung von substanzieller und akzidenteller Unterscheidung ab gibt, damit dieselbe die ihr von den Schulen angeheftete Willkür verliert.

Auch die viel gepriesenen „substanziellen Formen" sind nichts weiter als Akzidenzien an verschiedenen Dingen. Zur Erläuterung nimmt Weiss „den Kreis". Die substanzielle Form des Kreises ist zweifellos dasjenige, wodurch dieser Kreis K r e i s ist. Die Bestimmtheit des Kreises, die ihn zum Kreis macht, ist der Umkreis, die Figur. Die Figur ist aber für die umschlossene Oberfläche innerhalb des Kreises Akzidenz. Die Oberfläche des Kreises könnte, wenn sie mit einem Dreieck, dessen Höhe und Radius übereinstimmt, in jenem enthalten sein. Ein solches Akzidenz ist folgerichtig ein Akzidenz in se. Bei einer Veränderung der Figur wird nicht die Oberfläche zerstört; wohl aber hört sie auf, eine solche Oberfläche zu sein. Die Figur ist also dem Kreise wesenhaft. Die substanzielle Form des Kreises ist die Figur und mithin ein Akzidenz. Jede Veränderung ist nur insoweit eine essentiale und substanziale, solange ein Ding infolge dieser Veränderung zu einer bestimmten species gehört, die sich in solchen sinnlichen Veränderungen, Akzidenzien und modi konstituiert.

Was ist nun, so fragt Weiss, das formal Bestimmbare an der Substanz, wenn wir die wahre Bedeutung des „per se subsistere" durchschaut haben? Mit Spinoza definiert er, daß eine Substanz in allen Geschöpfen ist, e i n e und e b e n d i e s e l b e in allen Einzelnen[43]). Jedoch ist er weit davon entfernt, sie „Natur" oder „Gott" zu nennen, wie Spinoza es getan hatte. Die nähere Bestimmung der Substanz geschieht auf Grund des ihr entgegengesetzten modus des Existierens. Diese Existenz muß beim Vergleichen von der Substanz wegbewegt oder vollständig negiert werden. Freilich nehmen wir

42) De Em. p. 155.
43) De Em. p. 182.

schon vor jeder aktiven Denktätigkeit das Identitätsprinzip auf, daß das Ding das ist, was es ist, und weil es dieses ist, eo ipso nichts anderes ist. Somit nehmen wir in der Figur zuerst eine positiv gewandte Ausdehnung auf und darauf die Negation über die Grenze der Ausdehnung hinaus. Die Idee der Figur kann daher positiv oder negativ sein. Das positiv Einfache ist in seinem Begriff nur mittels der Negation des Zusammengesetzten erforscht worden. Vom „a se" Sein lenken wir zur fruchtreicheren Erforschung unsere Schritte zur Negation jeglichen anderen Seins, dem es sein Sein sein muß. Das der Substanz Entgegengesetzte ist der Modus. In dem modus selbst nehme ich das „in subiecto esse" als positives Element auf. Dieses „in subiecto esse" ist daher von der Substanz zu negieren. Wie sehr Weiss die skeptische Tendenz in seine Substanzlehre hineingetragen hat, beweist der Schlußsatz seines Kapitels über die Substanzen. „Die Substanz ist für uns unerreichbar"[44]).

3. Verhältnis von Substanz und Akzidenz.

Weiss hält dafür, daß der Zustand des „Inneseins" in einem anderen, des „esse in alio" eine nicht genügende Trennung zwischen modus und Substanz abgebe. Die von ihm aufgeworfene Frage, ob nicht auch die Farben, mit denen wir die Kleider benetzen, im Subjekte seien, beantwortet er negativ. Farben und Gerüche sind nicht in den Substanzen[45]), sondern sie haften gleichsam den Substanzen an. Dieses Anhaften nennt man Akzidenz. Aber dieses Anhaften oder Nicht-Anhaften begründet keine genügende Trennung. Aristoteles hat, so meint Weiss, nicht klar und eindeutig mit seinem „in alio esse" die Natur des Akzidenz gekennzeichnet.

Dieses Anhaften steht nicht in Gegensatz zu den absoluten Akzidenzien. Das Innesein im Sinne von niemals getrennt werden können, würde die absoluten Akzidenzien zerstören. Aristoteles stützt sich hier auf die Grammatik, die so in dem Subjekte sei, daß sie nie-

---

44) De Em. p. 184.

Aus der hier behaupteten Unerkennbarkeit erhellt ohne Zweifel, daß Weiss in diesem Satz die Substanz im Sinne der scholastischen „substantia secunda" faßt.

45) Weiss fügt hinzu: abstrahendo etiam a vera sentitia colores et odores non in rebus, sed in mentis sensu constituente et ad hominem Scholasticum loquendo". De Em. p. 190.

mals außerhalb des Subjektes sein könne. Die Scholastiker mögen sich bemühen, auch hier ihrem gesprochenen Wort eine eindeutige Bedeutung unterzulegen, wenn sie sagen, die Grammatik könne von einem Sprachkundigen so getrennt werden, daß sie absolut für sich existieren könne"[46]).

Die Scholastiker sagen, das Akzidenz werde von der Substanz unterschieden, weil es nicht nur der Substanz anhaften kann, sondern natürlicherweise anhaften muß, denn das „Accidens non est id, quod est, sed id, quo subiectum est". Somit ist es unmöglich, etwas zu perzipieren, was einerseits seiner Natur nach anhaften muß und andererseits doch als ein „ens in se" aufgenommen werden muß. Sicherlich genügt die Ausdehnung sich selbst und bedarf keines anderen, wenn sie sich ausdehnt. Die Substanz hat vielmehr die Ausdehnung notwendig, da sie gerade durch die Ausdehnung als eine ausgedehnte aufgenommen wird. Was ist denn endgültig der Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz? Die Akzidenzien sind modi einer existierenden Substanz. Ratione sui sind die Akzidenzien nichts, sondern nur auf Grund dessen, dessen modi sie sind. Die Scholastiker wenden hier ein, daß die modi nicht realiter von der Substanz zu trennen seien, wenn sie nichts Reales in se seien, da sie ja in Wirklichkeit nichts sind. Folgerichtig sind auch die letzten fünf Prädikamente des Aristoteles nichts von der Substanz Geschiedenes, so bemerkt Weiss. Wie der Besitz vom sich Setzenden unterschieden wird, so unterscheidet unser Philosoph Ausdehnung, Qualität usw. und nichts anderes. Die Quantität verhält sich zum Quantitativen, wie die Einheit zum Einen. Die Benennung dieser Unterscheidung ist der menschlichen Bewertung anheimgestellt. Und was ist die Ausdehnung mehr als Lage. Ein Teilchen liegt außerhalb des anderen, liegt nicht dort, wo das andere liegt. Nehme ich ein so gelegenen Teilchen auf, dann erfahre ich formell auch das, was wir mit „ausgedehnt" bezeichnen. Wenn somit die Lage kein absolutes Akzident ist, wieviel weniger dann die Ausdehnung. Aus der Lage fließt nämlich die Quantität und Ausdehnung hervor, nicht aber umgekehrt. Jenes scholastische Axiom von der definitiven Gegenwart der Seele im Körper und allen seinen Teilen mutet sehr trügerisch an. Hierbei darf man nicht die Idee der Ausdehnung un-

46) De Em. p. 190.

terschreiben, sonst könnte eine falsche Hypothese aufgestellt werden. Aber diese wunderbare Phrase, wie sie Weiss kritisch benennt, hat manchem Philosophen durchaus paradoxe Ideen über die Ausdehnung der Seele vermittelt[47]).

47) Vgl. hierzu: De praeiudicio Religionis in philosophicis, das aber nur in einem Fragment erhalten ist.

Fünfter Teil:
Die Lehre von den Relationen.

1. Kapitel:
Begriff und Definition der Relation im Lichte der Scholastik.

1. Die Relationen.

Wollen wir wissen, was Ulrich Weiss unter einer Relation versteht, so müssen wir erst feststellen, was eine Relation „im scholastischen Sinne" ist. Haben wir einmal diesen Relationsbegriff herausgestellt, und kurz umschrieben, dann erst können wir daran gehen, innerhalb der Lehre unseres Philosophen seinen Relationsbegriff abzugrenzen und auszuscheiden. Wir beginnen mit dem Wesen der Relationen im Allgemeinen und erörtern hierbei den Relationsbegriff, und die Bestandteile einer Relation. Sind diese Grundlinien gezogen, dann erst kann auf den Begriff und das Wesen der Relation nach Weiss übergegangen werden.

2. Begriff und Definition der Relation im Lichte der Scholastik.

Werfen wir einen Blick auf die Lehre von Substanz und Akzidenz, so finden wir, daß der Hl. Thomas in seinem Physikkommentar (in III Phys. 1. 5.) das Seiende in zehn Prädikamente teilt, nicht univok wie die Gattung in ihre Arten, sondern gemäß der verschiedenen Seinsweisen. Die Seinsweisen aber werden von dem Sein als solchem ausgesagt. Der hl. Thomas teilt das Seinsgebiet in Substanz und Akzidenzien. Die erste Substanz ist das Subjekt. Akzidenzien können nun, so sagt Hans Meyer[1]), je nach dem Verhältnis des ausgesagten Inhalts zur Individualsubstanz dreifach gegliedert sein: „Die Aussage ist einmal essentieller Natur, wenn über das Subjekt

1) Hans Meyer, a. a. O. S. 139.

etwas zum Wesen Gehöriges ausgesagt wird. Sokrates ist ein Mensch, der Mensch ist ein Lebewesen. Die zweite Substanz wird von der ersten, die Gattung von der Art, die Art vom Einzelding ausgesagt. Zweitens kann die Aussage inhaltlich etwas ausdrücken, was zwar nicht zum Wesen des Dinges gehört, jedoch dem Ding inhäriert. Das Inhärenzverhältnis kann wieder verschieden sein. Entweder kommt das Prädikament dem Subjekt an sich und absolut zu und heißt, wenn es in der Materie gründet, Quantität, wenn es in der Form gründet, Qualität. Oder das Ausgesagte kommt dem Subjekt nicht absolut, sondern im Verhältnis zu einem anderen zu, das trifft zu bei den Relationen[2]). Was von dieser Metaphysik der Relationen uns im Augenblick angeht: Die verschiedenen Seinsweisen sind aufeinander bezogen, bilden eine Ordnung oder ein Stufenreich.

Was ist eine Relation? Aristoteles hat den Grund für die Relationslehre gelegt und auch ihre Definition gegeben. Nach Aristoteles heißt etwas bezogen (pros ti), wenn es als das, was es ist, als an einem anderen seiend, ausgesagt wird. Die Relation ist eine besondere Seinsart und besitzt wie jedes andere Akzidenz das Grundmerkmal des „Innewohnens" (inesse). Andererseits ist die Relation nicht nur ein Akzidenz im Allgemeinen, sondern eine ganz besondere Weise des akzidentellen Seins, nämlich des Hinseins von etwas zu etwas anderem. Also ein Akzidenz, das gleichsam eine Substanz hinkehrt, hin zu einer anderen Substanz. Relatio vel ordo ad aliud est quasi in aliud transiens et quodammodo rei relatae assistens — relatio est aliquid medium inter extrema relationis (de Pot. q. 7a. 9 ad 7 et ad 5). Es gibt z. B. keine an sich seiende Ähnlichkeit zwischen und über den Dingen, sondern ansichsind nur die einander ähnlichen Dinge. Relatio, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel susistere faciat; hoc enim solius sustantiae est — omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod a se est — omnes res quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo (Augustinus Zitat) — omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cuius est relatio; non enim potest una res alteri inesse sine compositione — inquantum accidens est, habet relatio quod sit in subiecto (de Pot. q. 8a. 3 ad 7, a. 1 ad 9, a. 3 ad 1, a. 1 ad 5, q. 7. 7. a. 9 ad 7).

2) Hans Meyer. a. a. O. 1. 140.

Die Relation greift somit über das Ding hinaus und bringt es zu einem außer ihm liegenden in Beziehung. Thomas von Aquin sagt „respectus unius ad alterum, secundum quam aliquid alteri opponitur, relative“[3]). Es gibt nichts Selbstverständlicheres und Geheimnisvolleres als das „in Beziehung stehen“ des Seins. Die formelle Wesenseigentümlichkeit der Relation macht die Beziehung, die Hinsicht, die Hinordnung aus. Relation ist Wechselbezogenheit von einer Substanz auf eine andere. Die Relation sagt nichts Absolutes über ein Subjekt aus, sondern nur in Beziehung auf ein anderes. Thomas von Aquin bedient sich zum Vergleich des alt beliebten Schulbeispiels vom analogen Gebrauch des Wortes „gesund“. Trotzdem die Arznei den Menschen gesund macht, also die causa sanitatis ist ähnlich wie die dispositio rei (ad) die causa veritatis, so sagen wir dennoch den Begriff „gesund“ ursprünglich nicht von der Arznei, sondern vom Lebewesen aus; im eigentlichen Sinne ist nur das Lebewesen gesund, und Arznei, Speisen, Luft oder Gesichtsfarbe und Ausscheidung sind nur gesund, weil sie eine Beziehung zur Gesundheit des Organismus haben, entweder als deren ursächliche Bedingungen, als Gesundheitsmittel, oder als Anzeichen, als Symptome. Innerlich gesund sind nur die Organe; in den anderen Fällen handelt es sich bloß um eine mehr oder weniger äußerliche Benennung, eine denominatio extrinseca oder eine analogia attributionis, ein Zuweisungsverhältnis[4]).

Die Relation ist eine Beziehung; ein Hinsein auf etwas anderes. Dennoch gründet — und dies ist ein Tiefpunkt der Thomistischen Metaphysik der Relationen — die Beziehungsfälle des Seins in der Wesenfülle des Seins. Oder in der Schulsprache zu reden: Die prädikamentalen, d. h. zur vierten aristotelischen Kategorie gehörigen also akzidentellen Relationen gründen letzterdings in transzendentalen, überkategorialen Wesensrelationen, d. h. in bloß sog. Rela-

3) S. th. I. 28. 3c.

4) In illis, quae dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod id, quod per prius recipit praedicarionem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo prima perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo cum verum dicatur de pluribus (sc. de intellectu atque de rebus) per prius et posterius oportet quod de illo per prius et posterius dicatur.

tionen, die nicht äußerlich einem Seienden hinzukommen, sondern in seinem inneren Wesen eingeschlossen und mitbegriffen sind. Die transzendentale Relation ist die in der Wesensart eines Seienden mitgegebene Bezogenheit und Angemessenheit (proportio) auf ein anderes Seiende. Ohne solch wesentliche Bezogenheiten würde das Seiende ohne jegliche (innere) Ordnung sein.

Da die Relationen aber kein Sein schlechthin besitzen, nicht für si chbestehen, sondern nur ihr Sein in Beziehung auf ein anderes haben, muß ihnen ein Fundament eigenen, in dem sie gründen. Die Relation hat nach Thomas ein Fundament in den Objekten: „relatio fundatur in aliquo sicut in causa"[5]). Eine Relation setzt zwei reale Supposita voraus. Nehmen wir als Vergleich die scholastische Erkenntnislehre, welche ja in der Erkenntnis einer Relation oder vielmehr ein Relationsgefüge sieht. Erkenntnis besteht zwischen einem an sich seienden Objekt und einem an sich seienden Subjekt, ist also eine Beziehung, die das erkennende Subjekt mit dem von ihm real verschiedenen Objekt verbindet. Die Relation ist das Verknüpfungsband. „Daher", so sagt Hans Meyer, „kann Thomas den Beziehungsgrund als etwas beiden Inhärierendes und die Relation in bezug auf die beiden Glieder als etwas in der Mitte Schwebendes bezeichnen"[6]). Die Relation kann daher als ein Mittelding oder ein Zwischensein — das letzte Wort im eigentlichen Sinne — zwischen den beiden Beziehungspunkten bezeichnet werden. Diese Beziehungspunkte sind die letzten und alleinigen Träger der Relation.

Thomas von Aquin unterscheidet reale Relationen im Gegensatz zu rein gedanklichen. In der Mitte stehen die gemischten Relationen.

Die reale Relation ist nach Thomas eine Beziehung, die zwischen zwei der gleichen Ordnung angehörenden Objekten besteht, welche die Hinordnung fundieren. Anders geartet sind die gedanklichen Relationen. Hier ist die Beziehung eine Setzung des beziehenden Denkens. Thomas unterscheidet hier vier Arten von gedanklichen Relationen, die aus der Anwendung der vom Versande geschaffenen Ordnungsbegriffe auf die Dinge und in der Verwendung dieser Begriffe zur Ordnung unserer Gedanken[7]) hervorgehen. Aus den realen und gedanklichen Relationen heben sich die gemischten Relationen

5) 4 sent. 27, 1, 1, 1 ad 3.
6) Hans Meyer, a. a. O. S. 140.
7) Hans Meyer, a. a. O. S. 141.

ab, welche teils real sind teils aber unserem Denken entstammen. Solche Relationen sind gegeben, wenn das eine Objekt realer, das andere idealer Natur ist. Es ist dann zwar die Relation real in unseren Gedanken, aber nicht real in den Dingen. Hier liegen die Vergleichungspunkte nicht in derselben Ordnung. Wir kommen der Sache näher durch Untersuchung eines Beispiels. Ich konstatiere etwa die Ähnlichkeit zwischen einer Photographie und einem durch sie dargestellten Menschen. Das von mir Vorgefundene sind zunächst die zwei Objekte: Photographie und Mensch. Mit den beiden Objekten sind natürlich auch deren Eigenschaften gegeben und aus dem Vergleich dieser beiden Objekte resultiert mir das Ähnlichkeitsbewußtsein. Aber diese Ähnlichkeit hat ein Fundament in den Objekten „fundamentum relationis", so daß mit der Setzung der Relation die Dinge selbst in Relation zueinanderstehen.

2. Kapitel:

Kritik an der scholastischen Relationslehre.

1. Die Relation ist nicht in den Dingen, sie ist kein Akzidenz.

In den kurzen Darlegungen über die Lehre von den Relationen bei Thomas von Aquin haben wir gesehen, daß er „reale Relationen" kennt, die nicht kraft ihrer eigenen Charakteristik real sind, sondern nur real in Beziehung auf ihre Supposita. Die Relation ist nach seiner Lehre ein Akzidenz. Aber bald nach Thomas tritt eine andere Ansicht auf, welche in einer ontologischen Verschiebung des Relationsbegriffs überhaupt gründet. Der Akzidenzcharakter der Relation tritt gegenüber ihrem reinen Relationscharakter in den Hintergrund. Mit diesen sachlich und problemgeschichtlich gleich wichtigen Dingen hat sich auch unser Philosoph auseinanderzusetzen versucht und auseinandersetzen müssen.

John Locke, welcher mit seinen nominalistisch empiristischen Gedankengängen Vorbild für Weiss war, rechnet die Relationen zu den „mixed modi", den zu den komplexen Ideen. Sie bestehen in der vergleichenden Betrachtung einer Vorstellung mit einer anderen (Essay: II. ch. 12, § 7). Sie münden alle in einfache Vorstellungen.

Die Relationen als solche sind nur im Bewußtsein, wie ja überhaupt der ganze Nominalismus einer Leugnung der Objektivität der Relationen beipflichtet.

Zu dieser empiristischen Auffassung bekennt sich Ullrich Weiss. Er beginnt das Kapitel über die Relationen mit dem fundamentalen Satz: Die Relationen sind nicht in den Dingen. Sie sind keine Akzidenzien im scholastischen Sinne. Relation ist überhaupt nicht ein für sich bestehender objektiver Gegenstand und auch nicht eine am sinnlich Wahrnehmbaren sich findende Qualität. Diese paradox klingende Behauptung beweist Ulrich Weiss mit Hinweis auf die Tatsache, daß ich z. B. den Eindruck der Ähnlichkeit nicht nur bei der sinnlichen Wahrnehmung sondern ebensogut und unmittelbar bei der Erinnerung zweier Gegenstände erleben oder gewinnen kann. Wäre nun die Ähnlichkeit etwa eine Qualität der „ähnlichen" Gegenstände, so müßte sie bei der Erinnerung dieser Gegenstände mit vorgestellt werden; dies ist aber nicht möglich in dem Fall, wo ich die Ähnlichkeit zweier Gegenstände nicht schon in der zeitlich voranliegenden Wahrnehmung erlebte, sondern der Eindruck der Ähnlichkeit mir erst zum Bewußtsein kommt in der Erinnerung. Die Scholastiker glauben, ihren Kenntnissen von den Relationen antworte irgendeine Realität in den Dingen analog ihren Erkenntnisbildern, deren Originale sie ebenfalls in den Dingen supponieren. Aber sind die sinnlichen Perzeptionen z. B. Wärme, Farbe, wenn nicht interne Affektionen unseres Verstandes, die vergeblich den Dingen zugeschrieben werden. Zwar gibt Weiss eine „Foundation of relation" (Essay: II. ch. 30 § 4), etwas Reales in den Dingen zu, auf Grund dessen die Relationen gesetzt werden und als real und den „Dingen innewohnend" betrachtet werden könnten. Aber dieses Reale deckt sich nicht mit dem, was die Scholastiker als real supponieren, sondern ist durchaus verschieden von dem Realen in den Dingen. Das einzig Reale, welches der Relation in den Dingen antwortet, ist die „causa", die für ein „in Beziehung-Setzen der Gegenstände" den Anstoß gibt. Somit ist die Relation nur ein „modus" zum Erwägen eines Gegenstandes, eine von den Weisen, in welcher unser Denken abläuft, deren causae mit Recht in den Dingen supponiert werden.

Die Grundlage seiner Relationstheorie ergibt sich aus seiner psychologischen Einstellung. Hier ist die Hauptsache die Beziehung

selbst und ihr Ablauf in unserem Verstande. Daraus erklärt sich, daß Weiss, wenn er die Realität der Relationen zugeben würde, dieselbe anders bestimmen müßte als Thomas und seine Schule. Einer Verdinglichung der Relation weicht Weiss in weitem Bogen aus und faßt sie als bloße Gedankenprodukte auf. Es gibt keine reale Relationen. Diese Ansicht lehnt Thomas entschieden ab. Nach ihm hat die Relation ein unselbständiges Sein und lebt ganz von dem Beziehungspunkt, auf den sie hin ist, ihrem relationalen, intentionalen Sein nach und — noch mehr — von dem Träger, dem sie in ist als akzidentelles, reales Sein.

2. Die Relation ist in ihrem ganzen Sein abhängig von unserem Verstande.

Mit dieser negativen Relationsbestimmung ist aber nicht viel gewonnen. Wenn wir die Relatione nicht als objektiv realen Gegenstand und nicht als vorgefundene Bestimmtheit eines Gegenstandes bezeichnen können, so fragen wir uns, was denn eigentlich unser Philosoph unter Relation verstanden wissen will. Was Weiss unter Relation versteht ist vor allen Dingen nicht ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, etwa ein Ton oder eine Farbe, sondern ein Modus zum Erwägen eines Gegenstandes. Wir kommen der Sache näher, wenn wir Weiss selbst argumentieren lassen. Nehmen wir einen Eindruck von einem Gegenstande in unser Bewußtsein auf, so erwägen wir diesen Gegenstand nicht immer gesondert für sich und stellen uns gleichsam beim Denken in ihn hinein, sondern stellen den bezeichneten Gegenstand neben einen anderen im Verstande, den ich vielleicht schon in einer zeitlich voranliegenden Wahrnehmung erlebte. Diese beiden Bewußtseinsinhalte tragen wir zusammen und vergleichen sie miteinander. Und aus diesem Zusammentragen und Vergleichen resultiert die Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes, insofern er sich anders verhält als der Gegenstand, mit dem er verglichen wurde. Es ist nur zu konsequent weiter gedacht, wenn er sagt, daß die „ratio referendi" eigentümlich zur Relation gehört, welche „die Scholastiker als das Fundament der Relation bezeichnet", und daß „der vergleichende Verstandesakt eigentümlich und formaliter eine Relation ist"[8]). Und dieser Verstandesakt bezeichnet die in Beziehung gesetzte Gegenständlichkeit

8) De Emen. p. 177.

wie das Sehen das Gesehene. Durch die willkürliche Nebeneinanderstellung zweier Gegenstände und der daraus resultierenden Erkenntnis ist eine haraKteristik der Relation gegeben. Die Relation ist „eine bloße Benennung", die aus dem willkürlich vergleichenden und beziehenden Verstandesakte widerhallt. Sie ist nur ein Name für den Faktor, vermöge dessen Vorstellungen in unserem Verstande willkürlich miteinander verknüpft werden. Allerdings ist dieser Relationsbegriff nicht immer klar herausgestellt, sondern es hat den Anschein, als ob unser Philosoph den Moment, hinsichtlich dessen wir, auch bei willkürlicher Vereinigung zweier Vorstellungen, sie zufällig miteinander vergleichen, auch als Relation faßt. Diese Deutung der Relation leugnet jeglichen Realitätscharakter und liegt ganz im Sinne des englischen Empirismus.

Mit dieser nominalistischen Deutung der Relation kann Ullrich Weiss doch nicht umhin, der bei Thomas grundgelegten Ansicht von den realen Relationen einige Zugeständnisse zu machen, ohne sich dabei zum scholastischen Standpunkt zu bekennen. Es steht im Belieben eines jeden Menschen, so sagt er, anzunehmen, „was von den Relationen, die tatsächlich den Dingen zukommt und anhängt, den Dingen entitativ d. h. den Dingen selbst Anhaftendes oder nur Assistentes ist". Weiss gibt damit Relationen zu, welche unserer willkürlichen Setzung durch unseren Verstand entzogen sind. Aber dieses „Auf-ein-anderes-bezogen-sein" ist nur da gegeben, wo in dem relatum etwas ist, was seiner Natur nach ein anderes erfordert, auf das eshingeordnet ist. Eine solche Hinordnung der Natur nach beruht bei den Geschöpfen stets auf einer realen Abhängigkeit. Weiss beschränkt also den Begriff der den Dingen tatsächlich zukommenden Relationen auf den der kausalen Relation ein (vgl. Durandus). Ist aber diese Relation real? Wir kommen der Sache näher durch Untersuchung eines Beispiels.

Kein Vater kann ohne Nachkommen sein anderenfalls er kein Vater wäre. Auf denjenigen, von dem keine Nachkommenschaft abstammt kann nicht die Bezeichnung Vater fallen. Er kann nicht Vater genannt werden, da das Wort „Vater" ein Name ist, welchen wir dem Menschen zuerteilen, der gezeugt hat. „Vater und Zeuger sind Synonima und jene Idee, die mit dem Worte „Vater" verbunden wird, kann nicht in unserem Bewußtsein sein, wenn nicht zugleich die Idee des Kindes mit darunter perzipiert wird". Das ist eine Re-

lation, ein „ordo" des Vaters zu seinen Nachkommen. Damit haben wir aber wiederum Worte und keine Sacherklärung.

Es interessiert uns die Frage: Was ist denn jenes Zurückblicken, jener ordo, jenes Geordnet-Sein? Wie wird es zueinander geordnet? Hier haben, so polemisiert Weiss, die Verfechter einer realen Relation das Wort. Zwar mögen wir scheinen, jenes „Zurückblicken" des Verstandes zu ungeschliffen anzunehmen, als wenn sich gleichsam der Gegenstand dem Verstande entgegen wenden müsse. Aber wenn diese „termini" (sc. ordo etc.) bildlich zu verstehen sind, dann möchten wir auch eigentümliche Ideen (Vorstellungen) von ihnen angezeigt haben, anderenfalls sind sie leere Bezeichnungen, denen von Seiten des Gegenstandes nichts antwortet. „Von dort her wundert es mich, daß bei der Definition der Relation jene Bildlichkeit des Zurückschauens von einem zum anderen von den Scholastikern zugelassen wird." Denn der Verstand kann etwas Reales aufzunehmen scheinen, was er in Wirklichkeit nicht aufnimmt. Er kann sich selbst betrügen.

Der Vater ist nicht eigentümlich Vater, wenn er nicht „actu" die Nachkommenschaft zeugt, so wie die „causa" nicht eigentümlich causa ist, wenn sie nicht „actu" kausiert. Wir sind gewohnt, ihn von der Geburt des Sprößlings an Vater zu nennen, wenn er auch zum „Akt des Hervorbringens" selbst nichts beiträgt. Der Grund, weshalb der Vater notwendigerweise den Sohn nach sich zieht, ist der Zeugungsakt. Keiner behauptet, daß beim Untergehen des Fundamentes für die Relation die Relation selbst untergeht. Der Zeugungsakt ist schon längst vorüber und dennoch ist der „Akt der Sääung" der wahre Grund für das Bezogensein des Vaters zum Sohn. Der eigentümliche Grund der Relation ist daher schon entschwunden. Die Scholastiker könnten hier also nicht mehr von einer realen Relation zwischen Vater und Sohn sprechen, denn wenn überhaupt „das Sein einer realen Relation" dagewesen wäre, würde die Realität mit dem zeitlich voranliegenden Zeugungsakt ausgelöscht worden sein. Und dennoch ist eine Relation zwischen Vater und Sohn im späteren Leben gegeben. Es erhebt sich jetzt für Weiss die Frage, worin jene Relation gründet, da doch nach scholastischer Anschauung das Fundament zur Verankerung der Relation gewichen ist. Dazu bemerkt Weiss: In unserem Verstande dauert die Zeugung an. Der Zeugungsakt wird aus der zurückschauenden Betrachtung als ein

„vorübergegangener" in unserem Bewußtsein repräsentiert. Und aus dieser Repräsentation heraus kommt die Relation dem Vater auch im späteren Leben zu.

Stellen wir uns einmal auf die Seite der Schule und denken die Sache konsequent zu Ende, so werden wird die Unhaltbarkeit ihres Relationsbegriffes einsehen. Das fundamentum relationis, der Grund des Bezogenseins ist der Zeugungsakt. Der Zeugungsakt ist vorüber und damit ist der Grund für die Relation gewichen. Es kann somit keine Relation bestehen, da eine Relation von zwei Relaten getragen sein muß. Dazu bemerkt Weiss: Die Relation besitzt keine Realität und ist kein Akzidenz, denn so klein die Sache (sc. Zeugungsakt) auch immer ist, inhäriert sie nicht mehr dem Vater und ist nicht mehr drinnen. Sie kann nur mit Hilfe unseres repräsentierenden Verstandes dem Vater affiziert werden (affixae). Anders verläuft der scholastische Gedankengang: Durch die zeugende Tätigkeit des Vaters wird der Sohn hervorgebracht, in welchem der Vater gleichsam weiterlebt, eben weil er durch die Zeugung einen Teil seiner Lebenskraft an den Sohn gewissermaßen abgetreten hat. Diese Lebenskraft wird nun durch weitere zeugende Tätigkeit von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, so daß in jeder derselben die erste Zeugung virtuell eingeschlossen ist. Je nach der Entfernung von der ersten Tätigkeit nimmt aber ihre Kraft ab, so daß nunmehr der gemeinsame Stamm, die gemeinsame Wurzel übrigbleibt. Das Fundament bleibt also virtuell zurück.

Ulrich Weiss will dieses „virtuelle Fundament" nicht anerkennen. Für ihn ist das Wort „virtuell" nur ein bloßer Schall, der jede gediegene Grundlage entbehrt. Die eigentliche entitative Grundlage der Beziehung zwischen Vater und Sohn ist die aktuelle Tätigkeit, der Zeugungsakt. Die Scholastik fügt noch hinzu: „oder etwas, was durch dieselbe (sc. aktuelle Tätigkeit) hervorgebracht wird". „Quaedam relationis non innascuntur ex actionibus, secundum quod sunt actu, sed magis secundum quod fuerunt; sicut aliquis dicitur pater, postquam ex actione est effectus consecutus; et tales relationis fundantur super id, quod in agente ex actione relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquid ius, aut potestas, vel aliquid aliud est huiusmodi" (III. Dist. 8. Qu. 1. a. 5. c). Hieraus sehen wir, so meint Horvath, daß der heilige Thomas wenn er zur prädikamentalen Relation eine virtus activa et passiva

(denkt, die aus der aktuellen Tätigkeit) fordert, eigentlich an diese, eine akzidentelle Vervollkommnung und äußere Artbestimmung zu lassende virtus activa et passiva denkt, die aus der aktuellen Tätigkeit zurückbleibt und nur einem wirklich existierenden Terminus gegenüber als solche bezeichnet werden kann. Dem Vater kommt dem Sohne gegenüber eine virtus passiva zu, insofern der Vater Gewalt über seinen Sohn hat. Diese Modifikationen sind eine natürliche Folge der zeugenden Tätigkeit.

„Da nun die Tätigkeit und das Leiden vorübergehende Zustände sind, so können sie für sich jene Modifikation nicht bilden, die der permanente Charakter der Relation erfordert. Die entitativen Elemente der prädikamentalen Relation liefert infolgedessen jene Modifikation, von der wir eben gesprochen haben und in welcher die aktuelle Tätigkeit und das Leiden in der Form einer — weitere äußere Artbestimmung zulassenden — virtus activa und passiva virtuell fortdauert"[9]).

Von dieser logischen Folgerung des hl. Thomas weicht Weiss weit ab, da ihm der Empirismus andere Methoden an die Hand gegeben hat. Der Akt ist vorübergegangen, der Effekt bleibt. Aber sowie die causa nur in dem Augenblick eigentümlich causa ist, wenn sie bewirkt, so ist der Effekt nur actu Effekt, wenn er bewirkt wird. Wenn ich später den Effekt erwäge, so schaut der Verstand immer zu den vergangenen Akten des Wirkens zurück, um in dieser zurückschauenden Betrachtung den zeitlich voranliegenden eigentümlichen Effekt zu erhalten, und dann den Begriff Vater in die Wirklichkeit hineintragen zu können. Somit ist der Vater auch nur dann Vater, wenn er für die Empfängnis der Nachkommen Sorge trägt und ist Vater g e w e s e n, wenn ihm dieser Begriff später angetragen wird. Mit dieser Theorie läßt si challerdings nicht in Einklang bringen, daß man einen Menschen im späteren Leben „Vater" nennt, der einen Sohn gezeugt hat, sondern nur einen „solchen", der in der zurückschauenden Betrachtung des Zeugungsaktes auf den Sohn bezogen wird. Also lautet unsere Frage: Mit welchem Recht trägt ein Mensch im späteren Leben den Namen „Vater", der einen Sohn gezeugt hat? Weiss argumentiert dahin, daß, wenn wir jetzt die Potenz des Zeugens oder den Akt der Zeugung selbst aufnehmen, diesen nicht

9) De Emen. a. a. O. p. 179.

als einen jetzt absolut existierenden aufnehmen, sondern als einen, der unter einer bestimmten Bedingung existieren wird. Und diese Bedingung ist der „gezeugte" Sohn, wenn wir unser Beispiel beibehalten wollen. Also gebührt einem solchen Menschen der Name „Vater", welcher einen Sohn gezeugt hat. Der Vater wird aber nicht a se zum Sohn bezogen, wie z. B. ein Kreis zu allen anderen Kreisen, sondern nur unter der Voraussetzung, daß er mit der Fähigkeit des Denkens ausgestattet ist. Durch die Tätigkeit seines Verstandes wird ihm gewiß, daß er derjenige ist, welcher den Sohn gezeugt hat. Somit wird die Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht vom Zeugungsakte selbst bezogen, sondern w e g e n des Aktes. „Ich glaube", so fährt Weiss fort, „daß es hier keiner weiteren Aufhellung mehr bedarf, daß auch diese Relation, die wir vorher als kausale Relation angesprochen haben, nicht eine objektiv reale ist, sondern einzig und allein durch unseren Verstandesakt gesetzt wird." Das Einzige, „was dazurückträgt", ist der Verstandesakt.

Es kann geschehen, daß der Sohn den Vater im ganzen Leben niemals wiedersieht, sondern nur durch den Begriff, vermittelst dessen er als von ihm gezeugt aufgenommen wird, veranlaßt wurde, jetzt zurückzuschauen. Der Sohn würde den Vater zurückschauen und zu ihm bezogen werden, weil er vom Vater — physisch gedacht — seinen Ursprung genommen hat. Denn physisch kann er nur von einem Vater gezeugt und somit nur zu einem Vater in Beziehung gebracht werden. Es ist falsch zu denken, durch den äußeren Ausdruck einer Relation werde dieselbe ihres Ranges und ihrer Beziehung beraubt. In diesem Falle würde nämlich jede Relation von den Lebenden ausgelöscht. Der Sohn bleibt Sohn dieses Vaters, auch wenn der Vater gestorben ist. „Nur möchtest du die Vaterschaft zu Lebzeiten des Vaters durch den Verstand zurücktragen, sowie du die Vaterschaft der lebenden Eltern zum Zeugungsakt nicht als einen präsenten, sondern vielmehr vorübergegangenen zurückträgt"[10].

Die Relation ist kein Akzidenz d. h. sie ist ihrer formellsten Seite nach für unsere Sinne unerkennbar. Es müssen geistige Akte dazwischen treten, um sie uns zu vergegenwärtigen. Das Wesen der Relation besteht nämlich in der Hinordnung eines Subjektes zu einem anderen, was die Scholastik nach Aristoteles mit der kurzen Formel

ausdrückt: ratio relationis est ad aliud se habere. Sie entsteht ferner auf Grund einer gewissen Proportion und Verbindung, die sich zwischen beiden Extremen findet und gewinnt dadurch ihre charakteristische Eigenschaft. Die Erkenntnis eines solchen Dinges setzt aber notwendig eine Fähigkeit voraus, die, selbst erhaben über die materiellen Bedingungen, reflexiv vorgeht, die beiden Extreme nicht nur in sich, sondern auch nach ihren Proportionen miteinander vergleichen kann, was allein der Verstand zu leisten imstande ist. Unsere Sinne vermögen also die Relation nur materiell zu erkennen, d. h. nur die beiden Extreme, welche die Relation verursachen, nicht aber die Relation selbst. Somit hängt, so bemerkt Weiss, die Relation in ihrem ganzen Sein und Zustand nur vom Verstande ab und kann damit nur durch seine Tätigkeit gesetzt werden. Relationen im Sinne der Scholastik gibt es nicht.

Es steht nicht an, daß die Scholastiker die zum Verstandesakte zurücktragende und vergleichende Relation, schlechthin einfach Relation nennen. Sie müssen besser zwischen Relation als Potenz und objektiver Relation unterscheiden. Wenn nämlich jene reale Relation durch den zurücktragenden Verstandesakt eine objektive ist, s oist konsequent die objektive Relation entweder das Objekt der formalen Relation und dann trägt die formale Relation nicht den Gegenstand, sondern vielmehr die objektive Relation selbst zum anderen zurück, oder aber ich trage wegen jener objektiven Relation formaliter das eine zum anderen zurück. Im letzteren Falle wäre die objektive Relation das Fundament der Relation, und damit die Relation selbst Fundament der Relation. Weiss möchte die erstere mehr als Relation in Potenz, die zweite als Relation in actu betrachten. Die Zurücktragbarkeit von einem zum anderen ist immer relativ. Und so negieren wir gleichfalls, daß jene Zurücktragbarkeit real sei und daß sie irgendeinem „angehangenen" Sein zukomme.

Wäre die Relation physischer Natur, so könnte ihr Ursprung nicht in Erfahrung gebracht werden. Dennoch erfordert ein physisches Sein eine physische Ursache. Wie ich beim Führen des Kreises vom „Bären" mit dem heute geführten Kreise eines anderen Sternbildes zugleich ein physisches Sein, eine Entität hervorführe, so möchte man dies gleichsam eine Relation der Ähnlichkeit nennen. Oder gibt es kein physisches Sein der Ähnlichkeit? Jetzt mögen die Scholastiker antworten, „die es selbst nicht wissen", welches die Ursache dafür

ist, daß man Akzidenzien, die den Akzidenzien des kurz vorher lebenden Körpers ähnlich waren, auch dem toten beimißt und somit die Form durch ein Unformiertes verunstaltet wurde. Die Ursache ist die Ähnlichkeit, so sagt Weiss. Einige behaupten, daß nicht einmal das Ei, welches ein Huhn heute legt, ein physisches Sein der Ähnlichkeit in allen Eiern der Welt hervorbringe und alle Eier somit ein physisches Sein der Ähnlichkeit in diesem einen Ei hätten, sondern vielmehr die Ähnlichkeit halle „sponte sua" durch dieses eine bezeichnete Ei in allen übrigen wieder. Dieses Widerhallen ist aber schließlich noch ein Ausdruck, unter dem man sich etwas vorstellen kann, so bemerkt Weiss. Jedoch ganz unverständlich scheint es mir, wie man solches als Eigentümlichkeiten eines Seins bestimmen kann, was „gleichsam durch diesen Ausdruck (sc. Widerhallen) von den „essentiae" der Dinge ausströmt[11]). und weiterhin will es nicht eindeutig klar erscheinen, welches denn „der Packzettel für so viele Seinsleins" sein soll, mit denen das eine Ei, sobald es gelegt ist, geradezu belastet wird. Das Ei hat sein Sein, durch welches es zum Huhn zurückgetragen wird. Weiss sagt, es gibt in der Welt unendliche Mengen von Ähnlichkeiten, vermittelst derer das Ei zu anderen Verhältnissen wie Körper, Geist, Akzidenzien und Modi zurückgetragen wird. Oder es erfolgt auf der anderen Seite der Ausschluß dieses einzigen Eies. Es genügt mir, so fährt Weiss fort, wenn „jenes Widerhallen" physischer Natur ist, welche virtus auch immer diesen Widerhall hemmt oder zu hemmen imstande wäre. Aber diesseits „jenes Widerhallens" ist das Ei dem anderen Ei ähnlich, und das kann selbst Gott nicht hindern. —

Das Gleiche ist weder größer noch kleiner, weder gleich noch ungleich, weder denkbar noch absurd. Jedoch macht Weiss einen kleinen Zusatz, nämlich: diesseits unseres Denkens, wenn es nicht verglichen oder bezogen wird. So kann z. B. die Zahl „zwei" mit sich selbst verglichen Gleichheit, mit anderen Zahlen verglichen Ungleichheit oder Ähnlichkeit hervorrufen. Kein Mensch ist unglücklich, wenn er nicht zu anderen Menschen in Relation gebracht wird. Wird das Gleiche und Ähnliche zusammengetragen, so ist es diesem ähnlich, jenem indes unähnlich. Es kann aber diesem nicht mehr ähnlich als jenem unähnlich sein. Nur unserer Verstandestätigkeit töte die es

10) De Emen. p. 189.
11) Alexander Horvarth, a. a. O. S. 84.

Gleichgewicht, indem er das zu vergleichende Objekt mehr zu diesem als zu jenem zurückträgt, und somit das bezeichnete Ding mehr ähnlich als unähnlich wird oder umgekehrt.

Wie löst sich nun das in den vorhergehenden Sätzen gefundene Problem von Seiten des Gegenstandes. Die von Weiss angeführten Beispiele geben uns die Antwort. Zwei Eier sind sich in ihrer Farbe ähnlich. Drei Winkel eines Dreiecks sind gleich zwei Rechten und somit meßbar zu 180°. Das Ei A ist weiß. In jeder präzisen Tätigkeit und Relation des Verstandes über diese beiden Beispiele liegt das Gleiche, und doch bestand vor der festgesetzten Relation des Verstandes nichts zwischen den beiden Eiern. Wie kommt nun der Verstand zu einer solchen Relation der Ähnlichkeit? Die Ähnlichkeit der beiden Objekte, so bemerkt Weiss, ihre Übereinstimmung in physischer Hinsicht in einer „species" der Quantität, Qualität, der Identität oder der negativen Einheit — so bezeichnet Weiss die Ähnlichkeit — von irgendetwas in beiden liegt fundamentaliter vor aller Erwägung des Verstandes, wird formaliter aber erst durch unsere Verstandestätigkeit erhalten. Zwei Arten von Gold sind in Wirklichkeit physisch distinkt und dadurch ziehen sie eine Identität der Ähnlichkeit an, sie sind ähnlich. Und dennoch kommt ihnen diese Ähnlichkeit nicht von Seiten des Dinges selbst zu, sondern nur durch unsere Verstandestätigkeit. Weiss sagt: „Wenn von dieser Meinung zurückgetreten wird, fallen wir dauernd in dunkle Abgründe hinein, wie es derjenige einsieht", der die beiden Ansichten über die Relationen, einmal als an ihrem Fundamente hängend, ein anderes Mal als von ihrem Fundament getrennt und nur in unserem Verstande existierend gut studiert hat. Daher kommen wir zum Schluß und sagen: Durch die Relation wird das eine Subjekt zu einem anderen bezogen. In den Dingen selbst ist nichts aufzunehmen, als nur den Grund, weshalb die Beziehung gesetzt wird. Was von den Scholastikern als das Fundament der Relatio angesprochen wurde, das an sich seiende Objekt, eben das wird vom Verstandesakt auf das Vergleichbare bezogen, und dieser actus formalis ist die Relation. So liegt der Grund für das Erscheinen einer Mauer fundamentaliter in der Mauer selbst, dennoch der Grund für das Sehen derselben formaliter im Auge Da aber der Begriff der Relation den Grund der Beziehung auf ein anderes hin miteinschließt, erstrebt die Relation nicht gemäß ihrer Eigenart die Dinge, sondern dieses wird

ihr von anderswoher zuerteilt. Diese Zuerteilung von anderswoher liegt in dem eigenartigen Verstandesakt. Somit kann das Herangebrachte als formaliter Bezogenes angesehen werden. Der Begriff der Relation selbst ist metaphysisch und abstrakt.

Wenn es nun frei steht, den Grund des Bezogenseins selbst als Relation zu fassen, — denn die Wörter sind ja in ihrem Gebrauch und ihrer Bewertung dem Gutdünken jedes einzelnen Menschen anheimgestellt und diese Relation in Wirklichkeit in den Dingen ist, so ist z. B. auch die Erkennbarkeit des einen durch das andere eine von Seiten des Dinges gegebene Sache. Jedoch nach unserer Meinung schließt die Relation den Grund ihres Bezogenseins zu einem anderen mit ein und wird dem Dinge nur — eine andere Möglichkeit gibt es nicht — durch die ratio referendi, durch den zurückscheuenden Verstandesakt vereinigt.

In der Schlußbetrachtung gibt Weiss der Hoffnung Ausdruck, mit seinen Darlegungen über die Relationen Licht in das Dunkel metaphysischer Betrachtungen gebracht zu haben. Zwar wollen wir den Streit nicht dauernd hinausschieben, jedoch auch nicht momentan entscheiden, sondern es genügt uns, dahin gewirkt zu haben, daß jeder sich eine „wahre Idee der Relation aus dem Gesagten" herauswählen kann und daß er einsieht, daß n i c h t unabhängig von unserem Denken eine Seinsart existiert, deren ganzer Seinsgehalt im Hinweis auf ein anderes Ding besteht. Es ist hier durchaus nicht unsere Aufgabe, den übrigen Splittern über die Relationen anzuhängen. Wir haben die realen Relationen der Scholastiker geprüft und dieselben verworfen, da es solche nicht geben kann. Dem Begriff der Relation selbst nachzugehen ist ein nutzloses Beginnen, da er metaphysisch und abstrakt ist.

3. Die transzendentalen Relationen.

Was nennen die Scholastiker eine transzendentale Relation oder Beziehung? Thomas von Aquin beschreibt diese Relation folgendermaßen: „Dicuntur relativa secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates, vel aliquid huiusmodi principaliter ad quae tamen consequuntur relationes nes" (De Pot. Qu. VII. a 10 ad 11). „Er sieht also", so bemerkt Horvarth, „durch derartige relative Aussagen, Dinge bezeichnet, die in sich absolut sind (z B.

Qualität), mit denen aber eine Bezugnahme und Abhängigkeit, wie auch die Teilnahme an der Auffassungs- und Aussageweise der wirklichen Relationen verbunden sind"[12]). Die transzendentale Relation hat kein eigenes Sein für sich, sondern ist gleichsam nur eine Begleiterscheinung, ist mit dem Sein der absoluten Seinsweisen mitgegeben. Sie ist eine innere Beschaffenheit eines an sich absoluten Dinges, kraft welcher dasselbe einem äußeren Prinzip angepaßt und proportioniert erscheint. Die transzendentale Relation ist eine „Beschränkung, die einer absoluten Natur im Interesse eines Zweckes auferlegt wird, kurz: die Proportion zu einem anderen"[13]) und weiter: die transzendentale Beziehung muß ihrem Fundament völlig gidentifiziert werden: es ist zu ihrem Bestand eine zwischen dem Subjekt und dem Terminus vermittelnde Form auf keine Weise nötig. Daraus entnehmen wir folgende Definition: dir transzendentale Beziehung bezeichnet eine sich in der inneren Beschaffenheit absoluter Seinsweisen wiederspiegelnde Abhängigkeit von einem äußeren Prinzip, die Proportion zu demselben, oder den Hinweis in eine bestimmte Richtung (auf den Terminus als seinerklärendes Prinzip), der sowohl entitativ als objektiv durch absolute Inhalte und Seinsweisen verwirklicht und getragen wird.

Die Realität solcher transzendentalen Relationen ruht in der wirklichen Abhängigkeit der inneren Beschaffenheit absoluter Seinsweisen von einem äußeren Prinzip. Somit ist ihre Realität nicht in einer objektiv realen bezüglichen Form zu suchen, sondern darin, daß eine wirkliche absolute Form uns zur Erklärung ihrer inneren Beschaffenheit, ihrer spezifischen oder einer ähnlichen Bestimmtheit auf ein äußeres Prinzip hinweist, in welchem wir gleichsam die Antwort auf die Frage finden: warum diese Seinsweise so und nicht anders beschaffen ist. Vermittelst dieser Relationen können wir die absolute Natur unter Heranziehung äußerer fremder Prinzipien erklären und auffassen, da sie auf die relative Seinsweise bezogen ist und gleichsam an derselben teilnimmt. Diese Teilnahme einer absoluten Form an der relativen Seinsweise kann je nach dem Grad ihrer Abhängigkeit vom äußeren Prinzip größer oder geringer sein. Die transzendentale Relation ist also umso stärker begründet, je mehr

12) ibid. a. a. O. S. 85.

die absolute Natur „in ihrer inneren Beschaffenheit" von dem äußeren Prinzip abhängig erscheint. Und damit ist sie eine von der Natur des Dinges geforderte Verbindung.

Was hat Weiss diesen thomistischen Darlegungen entgegenzuhalten. Er glaubt, daß es mehr als gottlos sei, vom Göttlichen dem einzig Absoluten, als „einem so großen Mysterium", in welchem nur Wunderbares und uns Fremdes existiert, auf uns (sc. äußere Dinge) zu schließen. „Dennoch möchte ich glauben, daß auch hier alles zweifelhaft ist, wenn es erlaubt wäre, ein Argument von jenem unbewirkten Bewirker zu uns hineinzutragen"[14]). Die Relationen sind in den göttlichen Dingen real, ergo sind sie auch in den Geschöpfen real. Warum sollte es nicht recht sein, so zu entscheiden? Nach scholastischer Ansicht sind doch die göttlichen Relationen in Tätigkeitenten festgesetzt, was mit den göttlichen Personen identifiziert wird, aber nicht so in den Geschöpfen. Und diese Ansicht wird gerade von den Leuten vertreten, welche die Tätigkeiten von den Wirkenden realiter unterschieden. „Durch keine Religion", so bemerkt Weiss, „werden wir zu der Meinung angehalten, daß die formellen Relationen gleichsam in den göttlichen Dingen real seien, d. h. daß die sogenannten prädikamentalen Relationen in übergeordneten transzendentalen Relationen gründeten und daher ihre Relaität empfingen und nicht vernunftmäßig seien d. h. von unserer Vernunft ihr Sein besitzen, da sie durch unseren Verstand gesetzt werden"[15]). Wir kennen im menschlichen Leben einen Vater und einen Sohn und auf Grund der Vaterschaft eine Relation zwischen Vater und Sohn. Aber der Vater ist nicht Relation. Der Vater zeugt den Sohn und nicht die Relation. Der Vater ist nicht Vater, weil er auf den Sohn bezogen wird, sondern weil er den Sohn gezeugt hat und auf Grund der Zeugung zum Sohne bezogen wird. Die Zeugung selbst wiederum ist nicht Relation, sondern nur die causa für die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Oder könnte nicht, wenn wir uns den Scholastikern anvertrauen, auf Grund der göttlichen Zeugung, der Vater zum Sohne durch unseren Verstand zurückgetragen werden. Das bezweifelt Weiss. Somit ist diese Relation eine formale und kein ereale. Und aus dieser formalen Relation erfolgt die

13) De Emen. p. 182.
14) De Emen. p. 190

Benennung des Bezogenen. Die Scholastiker befürchten, daß, wenn ihre Relationen selbst nicht real sind, nichts Reales mehr in den göttlichen Personen sei. Einige glauben sogar, dem unbewirkten dreifaltigen Gotte näher zu kommen, dieses Mysterium dem menschlichen Verstande plausibler zu machen, wenn sie nur schon in Gedanken die realen Relationen festsetzen. Ich glaube daher, so fährt Weiss fort, mit Spinoza festsetzen zu können, daß eine Substanz in allen Geschöpfen ist, ein und eben dieselbe in allen Einzelnen Individuen, um durch diese Hypothese die Substanz des dreieinigen Gottes begreiflicher zu machen[16]).

Die Quellen für die Relationen.

Der Blick in die Relationslehre unseres Philosophen hat uns gezeigt, wie schwierig es ist, sich mit der geringen Realität der Relationen zurecht zu finden, so daß er selbst — sowie es der ganze mittelalterliche Nominalismus getan hat — ihre Realität leugnet. Sie ist für ihn ein ens rationis. Und damit ist es überhaupt nicht der Mühe wert, so sagt Weiss, eine nähere metaphysische Untersuchung über die Natur der Relationen anzustellen. Zuletzt ist es aber seine psychologische Einstellung, die ihn veranlaßt, die Realität der Relationen zu leugnen.

Dasjenige, welches den Relationen in den Dingen antwortet, und was als real angesprochen werden kann, ist nach unseren Darlegungen der Grund, weshalb die Beziehung auf andere Dinge hin zustande kommt. Und diese Bezugnahme auf ein anderes geschieht so häufig in unserem Leben, daß wir sagen können, wir denken in Relationen. Welches sind aber nun die Quellen für solche Relationen? Qualitäten, Potenzen und Akzidenzien, welche die Scholastiker den Dingen als „inhärierend" beimessen, sind nichts als erdichtete und gebildete Namen. Ihnen liegt in den Dingen nichts Reales zugrunde. Aber, so muß Weiss dennoch zugeben, stützen sie sich auf irgend etwas, was in den Dingen selbst gefunden wird, denn „ich kann schlecht glauben, daß alle Theorien der Schule leer und hohl sein

15) Mit dieser Behauptung macht Weiss trotz seiner Annahme, daß Akt und Potenz die Welt in ihrem gegenseitigen Austausch erfüllen, Zugeständnisse an den metaphysischen Monismus, der die starre und unbewegte Einheit der Eleaten vertritt.

16) De Emen. p. 356.

sollen"[17]). Es muß etwas in den Dingen sein, das die Verantwortung dafür übernimmt, weshalb das Ding gerade unter diesem Namen und nicht unter einem anderen gefaßt wird, und weiter daß der Gegenstand, wenn man ihn mit anderen vergleicht, eingesehen werden kann. Wäre nichts in den Dingen, so ist es nicht einzusehen, weshalb mit der Vorstellung eines Dinges immer etwas anderes gedacht werden muß.

Es gibt vier Quellen der Relationen: Die Vorstellung der Identität und Verschiedenheit in Beziehung auf die Substanz, Gleichheit und Ungleichheit in Hinsicht auf die Quantität, für die Qualität Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, und zuletzt Tätigkeit und Leiden in Relation auf Ursache und Wirkung. Jedoch darf man nicht glauben, daß die Relationen nur in diesen vorher gegebenen Verhältnissen enthalten sind, d. h. daß sie durch die Natur der Vorstellungen bedingt sind, die wir miteinander vergleichen, sondern sie können sich verändern, indem sie in allen Klassen von Dingen, Modi und Vorstellungen angewandt werden können, ohne irgendwelche gleichzeitige Veränderung in den betreffenden Vorstellungen. Die Relationen selbst sind hier nicht ausgenommen, da sie ja wiederum die Grundlage für andere Relationen abgeben. Denn es kann nichts gedacht werden, wenn es nicht mit anderen Dingen verglichen wird. Wir dürfen nur nicht in den Fehler verfallen — und dieses wird Weiss nicht müde, uns einzuschärfen — etwas für absolut zu halten, was in Wirklichkeit nur relativen Charakter trägt, wie „groß, klein, breit, tief etc.". Diese Verhältnisse nimmt unser Verstand leicht als absolut auf, während dieselben indessen nur Affektionen der Körper auf unseren Geist sind.

Die Beispiele, welche Weiss in seinem Liber de Emen. statuiert, mögen uns der Sache näher führen. Es glaubt dadurch den Verstand von großem Irrtum freimachen zu können, damit er nicht etwas Relatives als absolut aufnimmt. Bei einer Vergleichung von Volumina, Massen und Größen von Körpern nehmen wir eine Gleichheit oder Ungleichheit auf, nicht als eine absolute, sondern relative, da Gleichheit und Ungleichheit diesen vergleichbaren Dingen nur in Beziehung auf unsere Sinne zukommen. Wir begreifen niemals eine absolute Größe. Ist nicht, so fragt Weiss, eine 20 cm lange Linie eine

17) De Emen. p. 184.

so große, d. h. ist sie nicht eine absolute Länge? Sie ist nicht so groß sondern wird vielmehr durch unsere Sinnen als eine so große perzipiert. Wir wissen, daß Gläser, je größer ihre Konvexität ist, einen umso größeren Durchmesser von einem Objekte liefern. Solche natürlichen Teleskopien sind auch unsere Augen. Jeder Mensch variiert nämlich in der Konvexität seiner Augen und bestimmt daher eine von dem anderen abweichende Länge eines Gegenstandes. Nach dieser Feststellung ist es mir allerdings unerklärlich, so fährt Weiss fort, daß dennoch zwei verschiedene Menschen nicht über die Länge eines Daumens variieren. Ich möchte dafür bürgen, so bemerkt Weiss, daß ebenderselbe Körper eine gleiche Größe hat, abgesehen davon, ob ihn zwei oder noch mehrere Menschen messen. Wir messen die Körper und stimmen in den Maßen überein. Was für den einen Menschen 20 cm lang ist, wird auch für den anderen die gleiche Länge und cm-Zahl haben. Es ist aber nichts darüber ausgemacht, ob auch die Länge selbst in den Augen der beiden Menschen ebendieselbe ist, da sie ja Augen verschiedener Konvexität besitzen.

Die Länge wird nicht ebendieselbe in den Augen der beiden Menschen sein. Aber das ist bestimmt, daß, wenn einem Menschen gegenüber einem anderen ein Gegenstand von „größerer" Länge erscheint, bei demselben auch die Maßeinheit, in welcher gemessen wird, proportional größer repräsentiert wird. Damit bleibt die Länge in sich 20 cm. Und diese trägt ein „Absolut-Sein" in sich. Jedoch kann unser Verstand diese Länge nur als eine relative aufnehmen. Es kann nicht definiert werden, wie groß dem einen „ein Fuß" erscheinen mag, wenn er durch das einfache Sehen, einem anderen, wenn er durch das Mikroskop über seine Größe belehrt worden ist. Sieht A einen Gegenstand durch das unbewaffnete Auge, B dagegen mit Hilfe eines Mikroskopes, so wird letzterem der Gegenstand größer erscheinen. Wenn jetzt B die Länge bemißt und sie mit der von A gemessenen vergleicht, so wird er schwerlich annehmen, daß A zwar dieselbe Länge nur unter kleinererer Dimension gesehen hat. Er supponiert vielmehr, daß auch A unter gleichen Dimensionen den Gegenstand aufgenommen hat. Sowie zwei Menschen einunddenselben Regenbogen zu sehen scheinen, obgleich den noch jeder in Wirklichkeit einen anderen sieht. Es möchte einer glauben, dieses geschehe aus dem Grunde, weil wir der Ansicht seien,

daß die Größe der Dinge nicht aus ihnen selbst, sondern aus der Dimension der Vorstellung herrührt, die sie in unserem Auge malen. „Ich weiß es nicht, wie wir eine so großen Objekte eine größere Dimension zuerteilen, da doch das Bild des Gegenstandes in unserem Auge sicherlich das kleinste ist"[18]). Oder kann das Bild über die Länge eines Baumes im Auge ebenso groß sein, wie wir sie an dem Baume außerhalb uns messen? Aber es steht eindeutig fest, daß das unmittelbare Objekt der Schau nicht selbst das Objekt unserer Sinne sein kann, welches sich vermittelst des Lichtes gleichsam „auf die Oberfläche des vom Verstande Zurückgehaltenen" malt, sondern es ist jenes auf die „retina" unseres Auges entworfene Bild. Warum erscheint eine in sich ruhende und unbewegte Sache manchmal bewegt? Weshalb erscheint der Saum der Sonne am Horizont, trotzdem sie niemals über denselben auftaucht? Im Objekte selbst kann der nächste Grund für diese Repräsentation nicht gesucht werden, sondern in dem im Auge gemalten Bilde. „Unser Verstand pflegt natürlicherweise für seine Repräsentation sein Urteil über das außerhalb unseres Auges feststehende Objekt selbst zu bilden, aber unter der sicheren Gefahr des Irrtums oder der Falschheit, wenn er nicht gelernt hat, sich von einer vorhergefaßten Meinung vollständig frei zu machen und damit gleichsam in das richtige Verhältnis zu bringen"[19]). Dieselbe konstante Größe eines Dinges wird an verschiedenen Tagen verschieden gesehen, einmal mit dem einfachen Auge, ein anderes Mal mit Hilfe feiner konstruierter Röhren eines Mikrometers. Die Sonne ist z. B. am Horizonte wie bei der Kulmination die gleiche.

Jetzt ist es angebracht, einmal einen tiefgreifenden erkenntnistheoretischen Satz unseres Philosophen anzuführen, nämlich: daß wir durch unsere Sinne niemals getäuscht werden können. Durch astronomische Fernrohre haben wir gelernt, daß die Größe der Sonne immer die gleiche ist, einerseits wenn sie im Horizonte aufsteigt, aber auch andererseits, wenn sie im Kulminationspunkt steht. Und diese Größe, die von unserem Auge als eine an verschiedenen Tageszeiten verschiedene aufgenommen wird, „erachten wir durch ein Beispiel belehrt, mit natürlichem und uns vertrautem Urteil als

18) De Emen. p. 186.

einunddieselbe". Wir wissen nicht, was unsere Seele für uns fast kaum bewußt mit sich herumträgt oder was sie alles in Erwägung zieht, ehe sie ein Urteil fällt. Ich für meine Person möchte annehmen, so sagt Weiss, daß sich jene natürlichen Urteile — so nennt Weiss die Urteile, die auf anderen vorhergegangenen Urteilen ruhen — auf vorangegangene Urteile stützen, die wir einst unter der Führung unserer Sinne gebildet haben. Diese vorhergehenden Urteile applizieren wir in einem ähnlich gelegenen Falle; sind uns aber nicht actu bewußt, daß unser Urteil in Gunst der früheren gebildet wird. Geben wir ein Beispiel: Bei einer Segelfahrt scheint das Ufer bewegt zu werden. Wenn wir nicht wüßten, daß das Fahrzeug vom Winde bewegt würde, so lautete dein Urteil: Das Gestade wird bewegt.

Dieses Urteil stützt sich auf die Tatsache, daß keine Veränderung der Lage zwischen zwei ruhenden Gegenständen ohne die Bewegung des einen verstanden werden kann und auf das psychologische Empfinden, daß wir nicht bewegt werden, wenn wir nicht merken, daß wir überhaupt bewegt werden. Wer sich dieser Urteile bewußt wird, weiß, daß das Gestade ruht und das Schiff bewegt wird. Eben so werden von Weiß alle Reflexbewegungen erklärt. „Durch solche natürlichen Urteile belehrt werfen wir bei einem unseren Kopf bedrohenden Schlag die Hand gegen den Schlag, ähnlich wie beim Fallen die Ausstreckung eines Armes, um den Schwerpunkt unseres Körpers in der Fallrichtung wieder herzustellen." Alle diese Handlungen gründen auf natürliche Urteile, obgleich sich unser Verstand dieser Tatsache niemals bewußt wird.

Die Ruhe und die Bewegung sind relativ, denn wer begreift eine Bewegung ohne eine Veränderung der Lage? Die Ruhe kann ohne Relation zur Bewegung gedacht werden, denn jedes ruhende Objekt wird zum bewegten irgendwie verglichen. Außerdem ist nichts vollkommen ruhend, wenn nicht relativ zu unseren Sinnen. „Wir nennen es wahnwitzig und leerer Besitz, wenn etwas Körperliches in Relation zu unseren Sinnen oder auf ein anderes hin eine Größe besitzt." Auch das Vollkommene mit Ausnahme des absolut Vollkommensten, wird relativ genannt. Ein Unvollkommenes kann als ebendasselbe unter andersartigen Bedingungen vollkommen sein. Das Tier ist seiner Art vollkommen, wird aber sofort unvollkommen, wenn wir es mit einem Menschen in Beziehung setzen. Selbst

die Quantität der Zeit variiert für uns. Wenn wir nach einem beliebten für uns wertvollen Objekt Ausschau halten, ist die Stunde „ein Tag", und wenn wir es genießen, ist der Tag „eine Stunde Auch die gleichmäßigste Bewegung scheint uns bei längerer angespannter Beobachtung zu variieren, d. h. sich zu verlangsamen oder zu verschnellern. Weiss zieht aus allen diesen Beobachtungen den Schluß: daß nichts gedacht werden kann, was für eine Quantität es auch haben mag, welchef nicht heimlich und in confuso zu einem anderen durch die Abschätzung empfangenen äußeren Maß zurückgetragen wird. Die Abschätzung der Quantität als Maß ist inkonstant, d. h. relativ, da sie von der beweglichen Veränderlichkeit der Seele und der Sinne abhängt. Der heutige Tag ist kurz gewesen, weil er dem gestrigen aufmerksam und konfus verglichen wird. Keine no chso große Größe ist absolut.

Zuletzt drängt sich uns die Frage auf, ob die Relation ihren Ausdruck wie einen absoluten nach sich zieht. Da aber die Relation nicht formal ist, wenn nicht in dem eigentümlichen, vergleichenden Verstandesakt, so ist es unumstößlich sicher, daß, wenn zwei Dinge unter sich verglichen würden, eine gewisse Sukzession von vergleichenden Akten entsteht. Bei der Vergleichung von A mit B wird nicht gleichfalls B zu A zurückgetragen auch nicht im umgekehrten Verhältnis.

Schlußwort und Zusammenfassung.

Schon oft ist in vorstehender Arbeit darauf hingewiesen, daß Ullrich Weiss und seine Zeitgenossen bedeutend mehr von der Scholastik abhängig sind als man früher wohl anzunehmen pflegte. Ein flüchtiger Blick in seine Schrift zeigt, daß er stark negativ in Anlehnung an Locke und den Empirismus von der Scholastik beeinflußt wurde. Darüber läßt seine scharfe Polemik gegen sie keinen ernsten Zweifel aufkommen. Trotzdem könnte man verschiedentlich behaupten, daß Weiss von der peripatetisch-scholastischen Schule des Mittelalters auch positiv in weitgehendem Maße abhängig sei. Man könnte beim Lesen seiner Schrift annehmen, daß sich die Feindschaft gegen die Scholastik lediglich auf Methode und Form bezieht, nicht auf den Inhalt. Wenn das verschiedentlich der Fall ist, so doch nicht ausschließlich. Anderenfalls bestände die Behauptung zu recht, daß Weiss in Anlehnung an Locke einfach Ockhamistische Gedankengänge und Ideen in anderer Form erneuert hätte. Ein Vergleich der beiderseitigen Systeme, wie wir es im Zusammenhang der Arbeit getan haben, läßt erkennen, daß merkliche Unterschiede zwischen ihnen obwalten.

Bezüglich der Forschungsmethode und des Unterrichtsbetriebes steht Weiss zur Scholastik in scharfem Gegensatz. Die erste Aufgabe des philosophischen Denkens muß nach Weiss sein: Ursprung, Zuverlässigkeit und Ausdehnung des menschlichen Wissens zu untersuchen. Es wäre verfehlt, der Scholastik folgend sogleich die Lösung der höchsten und allgemeinsten metaphysischen Probleme zu versuchen. Man müsse zunächst mit dem „Sortieren", dem Studium der Einzelheiten, zu frieden sein. War diese Frage nach dem Ursprung des Wissens und der Tragkraft des Erkenntnisvermögens gelegentlich auch schon in der Scholastik berührt worden, so von den nominalistischen Skeptikern, im ganzen war der Scholastik jeglicher Kritizismus fremd gewesen. Praktisch freilich läuft der erkenntniskritische Standpunkt unseres Philosophen lediglich darauf hinaus,

daß er auf eine gründliche Behandlung und endgültige Lösung mancher tieferen Probleme verzichtet, weil eine sichere Antwort doch nicht gefunden werden kann.

Der scholastische Vernunftoptimismus ist also nach Weiss verfehlt, ebenso verfehlt die in der peripatetischen Schule herrschende deduktive Methode. Die allgemeinen Axiome sind weder die zuerst von uns erkannten Wahrheiten, noch auch können sie die Grundlage bilden für die anderen Teile des Wissens. Das wahre Wissen schreitet nicht von den allgemeinen Axiomen zur Einzelerkenntnis, sondern umgekehrt von der Einzelerkenntnis zu den Axiomen vor. Erfahrung und Beobachtung müssen schrittweise eine größere Einsicht in die Naturdinge vermitteln.

Vor allem aber hatte die formalistische Logik, welche, wie es scheint, die nominalistische Richtung in der Scholastik, die „via moderna" gerade im Benediktinerorden jener Zeit gepflegt, und welche die abstrusesten Blüten getrieben hatte, sowie der gesamte Schulbetrieb der Scholastik mit seinen Übungen und Disputationen den Zorn Weiss' geweckt. In heftigen Ausdrücken tadelt er die leidige Streitsucht und Disputierwut an den peripatetischen Schulen. Alle diese Wortfechtereien dienten weder dem Frieden unter den Menschen, noch seien sie dem wahren Wissensfortschritt förderlich. Bei den Schuldisputationen komme es im Grunde nicht auf die Erkenntnis und Herausstellung der Wahrheit an, sondern nur darauf, form- und schulgerecht den Regeln entsprechend zu disputieren und seine Position mit allen Mitteln einer falschen Rabulistik zu behaupten.

Die syllogistische Form, in der diese Kämpfe ausgefochten wurden, ist nach Weiss allerdings geeignet, die Kraft und den Zusammenhang einer Argumentation zu zeigen, aber für die Wissenschaft ist der Syllogismus do chnicht von Bedeutung, denn die Entdekkung und Erforschung neuer Wahrheiten kann er nicht befördern, und auch für die logisch richtige Beweisführung spielt er nicht die Rolle, welche die Scholastik ihm zuweist. Weiss sagt: „Zweifellos ist der Syllogismus simpliciter et universum sumptus ein Mittel zur Auffindung der Wahrheit. Ob allerdings diese syllogistische Form die richtige Methode zur Erkenntnis der realen Wahrheit ist, bleibt dahingestellt. Ich bin der Ansicht, daß schon oft ohne eine syllogistische Form die Wahrheit gefunden worden ist und daß ebenfalls des öfteren richtig gefolgert wird, ohne zu wissen, wie ein Syllogis-

mus gemacht wird. Damit sind die syllogistischen Regeln entbehrlich und jedes genaue Wissen über Schlüsse und Figuren urpraktisch und im höchsten Grade unnütz. Die Scholastiker waren nicht unfähig des Syllogismus, sondern sie waren subtil und hatten den Boden der Realität unter den Füßen verloren" (De. Emen. p. 722).

Auf welchem Wege nun wird das Material der Erkenntnis dem Menschen vermittelt? Weiss antwortet: Das Bewußtsein hat den Stoff für das Denken und Erkennen aus der Erfahrung erhalten. Nur aus der Erfahrung kann unser Wissen abgeleitet werden. Zwar liefern auch nach Thomas v. Aquino die Sinne das Material für die Erkenntnis. Aber nach Weiss ist die Erfahrung: Sensation und Reflexion, das einzige Erkenntnisprinzip; der Geist kann aus eigenem nichts hinzufügen. Die Erfahrung ist die „causa totalis" auch der begrifflichen Erkenntnis, was Thomas ausdrücklich als unzutreffend hinstellt. Die Scholastik hält an dem Wesensunterschied der sinnlichen und begrifflichen Erkenntnis fest, den Weiss hiermit preisgibt.

Diese grundlegende Verschiedenheit der Ansichten mußte selbstverständlich Weiterungen im Gefolge haben.

Nach Weiss verhält der Geist sich völlig passiv bei der Aufnahme der ihm von der Erfahrung dargebotenen Elemente der Erkenntnis. Wie der Spiegel nichts hinzufügt zu den Bildern, die er auffängt und zurückwirft, so kann auch der Geist aus eigenem nichts dazutun. Ebenso kann er nicht die Aufnahme der Eindrücke ablehnen, die ihm von den Sinnen übermittelt werden. Nach der Scholastik ist das Erkennen einvitaler Vorgang; es genügt nicht, daß der Geist das Bild des Gegenstandes passiv in sich aufnimmt, er muß dabei aktiv von innen heraus tätig sein.

Ähnlich verhält es sich mit der Abstraktion. Es ist nur eine scheinbare Übereinstimmung, wenn Weiss wie die Scholastiker von einer Abstraktion sprechen. Bei Weiss besteht die Abstraktion darin, daß der Geist aus der Summe der Merkmale einer Vorstellung das eine oder andere Merkmal herausholt, dieses allein betrachtet und von den übrigen absieht. Aus dem Komplex der Individualvorstellung wird ein Element herausgehoben und gesondert im Bewußtsein festgehalten. Die abstrakten Ideen unterscheiden sich von der konkreten Einzelvorstellung lediglich durch ein Minus. Sie gewinnen an Umfang, verlieren an Inhalt und werden dadurch dunkler und konfuser. Nach der scholastischen Abstraktionslehre wird überhaupt von

allen konkreten sinnfälligen Verhältnissen abgesehen und das Ding nur seinem übersinnlichen Wesensgehalte nach erfaßt. Gerade hierdurch hebt sich die begriffliche Erfassung des Gegenstandes über die sinnliche Erkenntnis hinaus, während nach Weiss eine deutliche Scheidung beider nicht möglich erscheint.

Wir können auf Grund solcher Feststellungen durchaus nicht sagen, daß die Lehre unseres Philosophen „rein scholastischen Stils" sei. Zwischen Weiss und den Scholastikern herrschen in dieser Frage die größten Gegensätze. Und das bleibt bestehen, auch wenn wir zugeben, daß die Nominalisten sich in diesem Punkte bis zu einem gewissen Grade Weiss nähern. Ockham hatte die species intelligibilis verworfen (Werner, Nachskotistische Scholastik, 81) und man hatte gemeint, daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß alsdann die Erfahrung die einzige Erkenntnisquelle sei. Ockham lehnte ferner den intellectus agens ab (Prantl, Gesch. d. Logik, III 335) und daraus folgerten seine Gegner, daß der Geist hierdurch zur vollen Passivität verurteilt sei. So sind zweifellos zwischen Weiss und den Nominalisten gewisse Berührungspunkte vorhanden. In der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis zeigen sich diese verwandtschaftlichen Beziehungen, die Weiss unverkennbar mit dem Nominalismus verknüpfen, nur ganz verstohlen, deutlich springen sie in die Augen bei der Stellung zur Universalienfrage. Gerade hier mußte die natürliche Verwandtschaft zum Vorschein kommen, die zwischen dem Nominalismus und der empiristischen Denkweise besteht. In der Tat ist denn auch Weiss' Universalienlehre ganz und gar auf nominalistischer Grundlage aufgebaut.

Die allgemeinen Begriffe, die wir von den Dingen besitzen, die Arten und Gattungen, in die wir sie einteilen, sind nur subjektive Gebilde. „Allgemeinheit und Universalität ... sind nur Erfindungen und Schöpfungen des Verstandes, von diesem für seinen eigenen Gebrauch gebildet, die nur Zeichen, seien es nun Wörter oder Ideen, betreffen." Mit Hilfe der Abstraktion kann der Geist Vorstellungen verallgemeinern, indem er von den Merkmalen des konkreten Einzeldings absieht. Die alsdann übrigbleibenden allgemeineren, d. i. ungenauen und konfusen Bestimmungen treffen nunmehr nicht bloß für eine ganze Klasse ähnlicher Gegenstände zu. Und darin, daß diese willkürlichen Bildungen eine Vielheit von Dingen darstellen, besteht ihre Allgemeinheit. Diesen Allgemeinideen wird ein be-

stimmtes Wort zugeeignet, das nun ebenfalls alle Einzelwesen der betreffenden „Art" repräsentiert. Es sind aber nicht die wirklichen Beziehungen der realen Dinge, welche den Geist nötigen, so vorzugehen.

Auch die Art und Gattungsbegriffe drücken nicht das reale Wesen der Dinge selbst aus, auch sie können nur ein intentionales Sein beanspruchen. Die Menschen selbst bestimmen die Arten und Gattungen unabhängig von den Verhältnissen der Wirklichkeit. Zwar erkennt Weiss grundsätzlich an, daß eine Vielheit von Arttypen in der Natur existiere, aber sie sind im allgemeinen von keinerlei Einfluß auf die Bildung der Allgemeinbegriffe, die sich rein willkürlich nach stillschweigender Übereinkunft vollzieht.

Das sind nun aufs genaueste die Anschauungen der Nominalisten. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die nominalistischen Lehren in gerader Linie zu Weiss hinüberleiten. Aber gerade hier bedeutet die Übereinstimmung mit dem Nominalismus ganz notwendig eine Gegnerschaft zum scholastischen Realismus, dem doch die meisten und größten Lehrer des Mittelalters angehören.

Die Verwandtschaft zwischen Weiss und dem Nominalismus tritt auch in der Stellung zum Substanz begriff hervor. Der Ausdruck „Subustanz" hat bei Weiss eine verschiedene Bedeutung. Im ersten Falle ist Substanz Träger der Akzidenzien. Weiss legt dabei vor allem den Nachdruck auf das „substare", das doch nur die Relation zu etwas anderem bezeichnet. Das positive Element im Substanzbegriff, das „... stare", das Für sich sein, wird arg beiseite gesetzt. — Im anderen Falle ist Substanz das konkrete Einzelding, so wie es mit allen seinen Eigenschaften und Kräften sich unserer Erfahrung darstellt. — Von beiden wiederum zu unterscheiden ist drittens die Einzelwesenheit, das Wesen oder die Essenz des konkreten Einzel dinges. Durch diese Unterscheidung, die allerdings von Weiss sel ber nicht hervorgehoben ist, lösen sich manche sonst unlösbare Widersprüche leicht auf.

Der Substanzbegriff im ersteren Sinne, als eines Trägers der Akzidentien, ist nach Weiss dem Menschen unerreichbar. Mit Hilfe von Erfahrung und Selbstbeobachtung kann man nicht zu dieser Idee vordringen. Sie ist weiter nichts als die dunkle, unbestimmte Vor aussetzung von irgend einer Stütze jener Eigenschaften, welche die Sinneserfahrung an den Dingen wahrnimmt.

Auch in der nominalistischen Schule hatt esich bereits eine ähnliche skeptische Tendenz bemerkbar gemacht. Schon Nik. v. Autrecourt hatte angefangen, die analytische Geltung des Substanzbegriffes zu untergraben (Lappe, Die Philos. des N. v. Antrecourt. Diss. Bonn 1905, 30 ff). Verstehe man unter Substanz etwas von den Inhalten der Erfahrung Verschiedenes, so habe nicht einmal Aristoteles eine evidente Kenntnis von dieser Substanz besessen. Für die übrigen Scholastiker hingegen ist die Substanz ein notwendiges Postulat der Vernunft. Wir erkennen sie nicht unmittelbar, aber mittelbar durch notwendige Schlußfolgerungen aus ihren Äußerungen und Erscheinungen.

Wenn Weiss nun von dem Wesen oder der Natur des konkreten Gegenstandes äußert, sie sei die innere Beschaffenheit der Dinge, bleibe aber im allgemeinen unbekannt, es sei das Vernünftigere eine solche innere Beschaffenheit oder wahre Natur der Dinge anzunehmen, aber es mangelten uns die Fähigkeiten, sie klar zu erkennen, so gibt in dieser Hinsicht auch die Scholastik zu, daß die Einzelsubstanzen ihrem innersten Wesen nach unbekannt bleiben. Wir unterscheiden die Einzeldinge nur nach zufälligen, äußeren Merkmalen, nicht nach ihren inneren, wesentlichen Unterschieden.

Bezüglich der Kausalitätsvorstellung sucht Weiss in ziemlich oberflächlicher Weise anzudeuten, wie wir dazu kommen, aus den Elementen der Erfahrung den Begriff von Ursache und Wirkung zusammenzusetzen. Man hat ihm nachgesagt, daß er in dem Kausalitätsbegriff nichts weiter gesehen habe als nur eine regelmäßige Aufeinanderfolge verschiedener Vorkommnisse ohne inneren Zusammenhang. Aber nach allem hat es doch den Anschein, daß Weiss an dem analytischen Charakter des Kausalgesetzes festgehalten habe. Das ursächliche Aufeinanderwirken der Dinge steht im Grunde außer Zweifel. Ich kann nicht erkennen, daß Weiss in dieser Frage erheblich von dem altüberlieferten Standpunkt abgewichen sei.

Es ist bemerkenswert, daß G. v. Hertling hier zuerst mit Nachdruck auf die Widersprüche hingewiesen hat, die zwischen den ersten Büchern in Lockes Essay, denen Ullrich Weiss genauestens folgt, hingewiesen hat. Der Empiriker schlägt mit einem Male fast rationalistische Wege ein.

In der Tat es für einen Empiriker seltsam genug, das Objekt des Wissens nicht in den realen Dingen, sondern in den Ideen und Vor-

stellungen des Geistes zu erblicken, und damit das ganze Wissen zu subjektivieren; seltsam ferner, die intuitive, sich auf das Selbstbewußtsein stützende Erkenntnis als die klarste und sicherste hinzustellen, während das sensitive Wissen, das sich auf das Dasein der äußeren mittelst der Sinne wahrgenommenen Dinge bezieht, an Klarheit und Sicherheit nicht nur vor der intuitiven, sondern auch vor der demonstrativen Erkenntnis zurückstehen muß, so daß die Zuverlässigkeit der Sinneserkenntnis eine nargen Stoß erleidet.

Wiederum hat Weiss auch hier seine Vorgänger gefunden in den Nominalisten. Die Subjektivierung des Wissensbegriffes findet sich bei fast allen Nominalisten, so bei Aureolus, bei Ockham, bei Durandus v. St. Pourcain. Pierre d'Ailly und Nik. v. Antrecourt aber gehen in der skeptischen Beurteilung der Sinneserkenntnis fast noch weiter als Weiss. So hat die skeptische Tendenz in diesem Punkte bereits die empiristischen Neigungen zum großen Teil erstickt. Trotz dieser Subjektivierung des Wissens versuchen sie die objektive Gültigkeit der Wissenschaft zu retten. Diese Lehre von den objektiv gültigen Beziehungen zwischen den subjektiven Begriffen des Geistes ist aber der gesamten nicht nominalistischen Scholastik völlig fremd.

In der Frage der Wesenszusammensetzung des Menschen hält Weiss durchaus an dem anthropologischen Dualismus fest. Die menschliche Seele ist ihm eine selbständige, unsterbliche geistige Substanz. Von besonderen Vermögen zu reden, die von der Seele real verschieden sind, hält Weiss nicht für richtig. Er lehnt also mit Duns Skotus und Ockham die diesbezügliche thomistische Unterscheidung rundweg ab.

Die Materia ist ihrer Natur nach augenscheinlich ohne Empfindung und Denken. Könnte nicht aber doch der Materie die Fähigkeit des Denkens übermittelt werden? Weiss schwankt. Vielleicht ginge es doch. Übrigens ist es gar nicht notwendig, sich in dem einen oder anderen Sinne zu entscheiden. Folglich: Die Geistigkeit der Seele ist durch philosophische Deduktion nicht mit voller Strenge zu beweisen. Daß Weiss hiermit der Scholastik widerspricht, die stets einen inneren Widerspruch zwischen Materie und Denken lehrte, bedarf kaum einer Erwähnung.

Aber wiederum sind es die Nominalisten, die auch in dieser Richtung als Wegbereiter unseres Philosophen auftreten. So sind

Pet. d'Ailly und Ockham der Ansicht, daß Unteilbarkeit, Unzerstörbarkeit und Geistigkeit der Seele Wahrheiten seien, deren Verteidigung dem Glauben anheimfalle, da sie philosophisch nicht zu erhärten seien. Weder aus der Vernunft noch aus der Erfahrung kann die Geistigkeit der Seele bewiesen werden.

Weiss war ein überzeugter Anhänger der christlichen Religion. Mit dieser religiösen Überzeugung waren natürlich auch für die wichtigsten Fragen der Weltanschauung gewisse Richtlinien gegeben. Das allgemeine Bild, das sich Weiss von Welt und Überwelt, von Geschöpf und Schöpfer, von Geist und Leib entworfen hatte, entsprach darum im ganzen durchaus den Anschauungen des Mittelalters.

Weiss tritt äußerlich betrachtet, als scharfer Gegner der Scholastik in die wissenschaftliche Arena. Der scholastische Schulbetrieb hatte seinen lebhaften Unwillen heraufbeschworen. Aber anders verhält es sich bezüglich des Inhaltes seiner Lehren. Zwar lag der kritizistische Ausgangspunkt Weiss gänzlich außerhalb der scholastischen Gedankenkreise. Ebenso steht der Empiriker Weiss, so wie er in seinem Buche uns entgegentritt, in deutlichem Gegensatz zur rationalistisch gefärbten Denkweise des Mittelalters, mögen auch bei den Nominalisten sich leise empiristische Neigungen regen. Dagegen verficht Weiss in der Universalienfrage und in der Frage des eigentlichen Wissensobjektes ausgeprägt nominalistische Ansichten. Auch seine skeptische Haltung gegenüber der Geltung der Substanzvorstellung und der Immaterialität der Seele läßt sich wohl unzweideutig auf nominalistische Einflüsse zurückführen.

Eine weitgehende Verwandtschaft unseres Philosophen mit dem Nominalismus ist also nicht zu leugnen, aber andererseits ist nicht zu übersehen, daß er in einigen Fragen doch die Partei des Realismus ergreift, und ebensowenig, daß er in wichtigen Punkten zur gesamten Scholastik überhaupt in scharfem Gegensatz steht.

Lebenslauf.

Am 19. April 1913 bin ich, Wilhelm Bartmann, als Sohn der Eheleute Albert und Maria zu Huckarde Kreis Dortmund geboren und wurde in der katholischen Konfession erzogen. Meine Schulbildung erhielt ich auf dem humanistischen Albert-Leo-Schlageter-Gymnasium zu Dortmund, welches ich im Jahre 1933 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich beschloß, Philosophie und Theologie zu studieren und so hörte ich seit dem Sommersemester 1933 philosophisch-theologische Vorlesungen. In vier Semestern hörte ich an der Philosophisch-Theologischen Akademie zu Paderborn systematische Philosophie und Geschichte der Philosophie. Seit dem Sommersemester 1935 studiere ich an der Universität Würzburg Philosophie. Seit dem Wintersemester 1935/36 Medizin dortselbst.

Am Schlusse möchte ich meinem hochverehrten Lehrer Herrn Univ.Prof. Dr. Hans Meyer für die Anregung und mannigfachen Winke zu dieser Arbeit, sowie für alles, was ich mir im philosophischen Seminar und Hörsaal erarbeiten durfte, aufrichtig danken. Ebenso möchte ich dem Hochw. H. Prof. Dr. Dr. Rüsche in Paderborn für die wärmste Anteilnahme an meinem Studiengange und für das Vertrauen, das er mir in den vier Semestern entgegenbrachte, geziemenden Dank sagen. Des weiteren danke ich der Frau Justizrat Hopf aus Würzburg, welche mir zur Niederschrift dieser Arbeit ihre Maschine bereitwilligst zur Verfügung stellte.